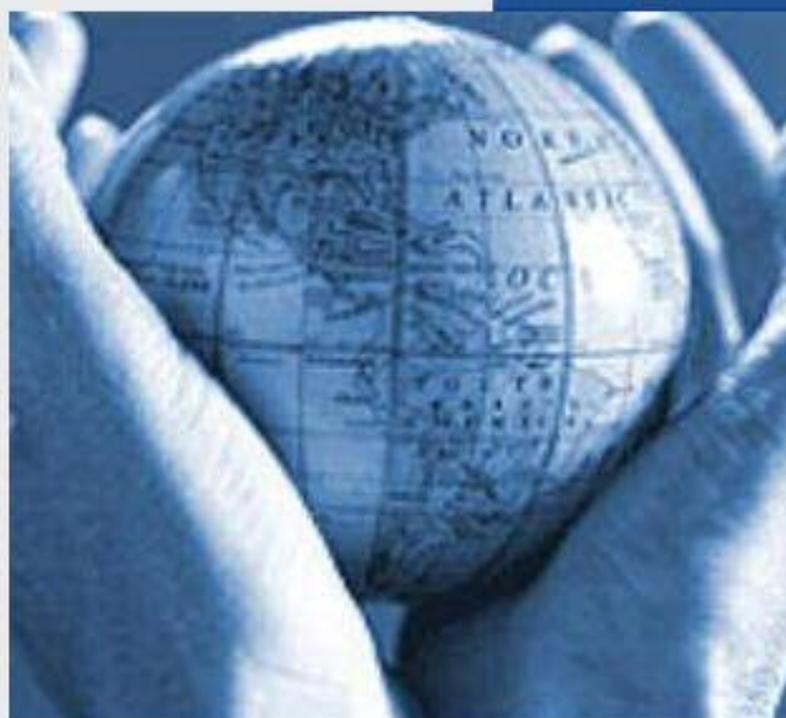
CIVES

Legalità, Democrazia, Nonviolenza

L. BACCHETTA, G. CONTESSA, A. RAVIOLA

Prefazione di M. SBERNA

IMMATERIALESIMO

Collana diretta da Guido Contessa

La psicologia politica si occupa di studiare e cambiare, a partire da paradigmi e strumenti psicologici, la polis e cioè una delle concause del disagio della convivenza. Oggi la psicologia attraversa una stagione irripetibile, per il concomitante declino di due paradigmi scientifici e politici che hanno dominato l'Occidente negli ultimi tre secoli: il materialismo fisico e il materialismo economico.

La visione materialista del mondo, inteso come regno delle cose oggettive e reali, è stata messa in crisi dal principio di Indeterminazione, dalla fisica quantistica, dalla teoria della relatività, dalla matematica fuzzy. Nessuno scienziato è oggi disposto a giurare senza dubbi che fuori del Soggetto (l'Uomo indagatore) esista una materia solida definita, obbiettiva, conoscibile e misurabile con precisione. La fisica sta contaminandosi con la psichica. Ciò che è già avvenuto nella medicina sta verificandosi anche nella fisica, nella zoologia, nella biologia e persino nelle scienze informatiche. Sono già stati creati computers che imparano, che pensano per forme e che ragionano in modo "fuzzy" cioè non binario, ma sfumato e chiaroscurale. Macchine che operano, come la psiche, senza i vincoli del principio aristotelico di non contraddizione e liberi dalla schiavitù del tempo, come l'inconscio, quanto ci metteranno ad avere sentimenti?

Per secoli abbiamo cercato di concepire l'uomo e la psiche come deterministici, nella speranza di comprenderne i segreti, e oggi la robotica, la caotica, la fisica e la biologia ci fanno scoprire che occorre concepire il mondo come indetermistico, se vogliamo capirlo. Per secoli la psichica è stata asservita dalla fisica e ora scopriamo che è questa a seguire le leggi di quella.

www.psicopolis.com

I M M A T E R I A L E S I M O

Luca Bacchetta, Guido Contessa, Alberto Raviola

C I V E S

Legalità Democrazia Nonviolenza

INDICE

PREFAZIONE

Margherita Sberna[1]

Questo volume è il frutto di un lavoro iniziato circa 6 anni fa, quando ARIPS ha deciso di partecipare ad una gara d'appalto per la realizzazione di un progetto PIC-Urban dedicato alla realizzazione di un Centro per l'Educazione alla legalità, non violenza e democrazia. Ma questi temi e l'area della Psicologia di Comunità e della Psicologia Politica fanno parte della storia dell'Associazione fin dalla fondazione.
L'occasione è stata preziosa per mettere a confronto vent'anni di pratica con i modelli teorici sui quali essa si fondava e per fare i conti con i cambiamenti culturali e sociali attuali e la trasferibilità dei modelli nella quotidianità.

Quando ARIPS è stata fondata uno degli obiettivi era farne un centro studi che si occupasse di argomenti che per qualche motivo erano "di frontiera": nuovi, poco esplorati, difficili da indagare e insieme che necessitavano di procedure e strumenti innovativi per essere affrontati. Questa scelta non era forse molto remunerativa dal punto di vista economico, ma consentiva la massima libertà dai condizionamenti del mercato professionale: l'associazione si sarebbe impegnata solo nei settori e nei progetti che avrebbe ritenuto significativi per le sue strategie di studio e di ricerca. Forse influenzati dal momento storico in cui vivevamo (era il 1978 e si erano appena conclusi gli Anni di Piombo), ci concentrammo su

[1] http://www.psicopolis.com/SINGErgopolis/ms/index.htm

quello che chiamammo il “senso di morte delle organizzazioni”. Definivamo così quel processo ricorrente, ed apparentemente ineluttabile, per cui ogni aggregazione umana, dopo una fase iniziale di “stato nascente” – come lo definisce F. Alberoni – o si disgrega o si istituzionalizza. La disgregazione coincide con la morte dell’organizzazione, segnata da scissioni, fughe, conversioni e tradimenti. Al contrario l’istituzionalizzazione consente la sopravvivenza e lo sviluppo dell’aggregato, ma si fonda sulla “morte” (emarginazione, repressione, rimozione) di alcuni dei più radicali bisogni soggettivi come la socialità, l’autonomia, la creatività.

La conclusione di un tragico e doloroso periodo di vita del nostro Paese ci faceva sentire i prodromi di un’evoluzione che non poteva che essere in meglio, tesa al recupero di alcuni valori sui quali si basa la convivenza, e all’innovazione rispetto a modalità logore che sacrificavano i legittimi desideri e le aspirazioni dei cittadini. Credevamo che gli “anni di piombo” avessero segnalato un malessere generale che, cavalcato scorrettamente e sanguinosamente da pochi, non andava comunque sottovalutato. Ritenevamo che la Psicologia di Comunità e la Psicologia Politica avessero qualcosa da dire in quest’ambito, soprattutto come supporto teorico e metodologico che avrebbe potuto facilitare il trasferimento delle teorie sul campo.

Vent’anni di lavoro in questo settore e con questa filosofia hanno evidenziato alcune intersezioni e contraddizioni fra Psicologia di Comunità, Psicologia Politica e Politica intesa come “governo della Polis”.

Gli elementi in comune sono:

1- il destinatario dell'intervento che è la vita pubblica delle persone;
2- il territorio fisico in cui si svolge l'attività; la variante rispetto a questo è costituita dall'assioma rispetto alla comunità che si dà per definita attraverso il territorio, ma che spesso è un punto di arrivo se intesa come "luogo dove esistono relazioni significative";
3- le finalità, almeno astrattamente, sono le stesse;
4- i valori di riferimento sono sovrapponibili (non è possibile che esplicitamente siano contrari al benessere psicofisico);
5- fenomeni e dinamiche interni sono gli stessi (occorre fare i conti con le relazioni interpersonali e gruppali, con il potere, con i ruoli di ciascuno, con conflitti più o meno espliciti, ecc.) anche se a volte i contenuti sono diversi.

Ma le contraddizioni, cioè le caratteristiche che differenziano radicalmente gli ambiti, incidono grandemente sull'effettiva possibilità di perseguire i risultati dichiarati.

Per esempio il concetto di potere ha due diverse definizioni e conseguenti comportamenti. In Psicologia lo si intende come potenzialità e possibilità di agire, di realizzare dei propri desideri, di esprimersi. Dunque c'è una tensione all'espansione, all'ampliamento della personalità, alla scoperta di risorse sconosciute o poco usate il cui utilizzo può incidere grandemente sulla modalità di vita. Nel mondo politico reale il potere si esprime attraverso azioni di dominio, di determinazione delle azioni altrui e dunque di solito provoca delle limitazioni più che offrire delle opportunità. In più si manifesta attraverso leggi, norme, punizioni che hanno peso e valenza diversi dall'influenzamento, unico mezzo a disposizione di un individuo o di un gruppo per stimolare negli altri una certa reazione desiderata. C'è una bella differenza. Se

brucio la bandiera tricolore simbolo dell'Italia mi mettono in galera. Se da vent'anni ho un vicino che non saluto mai, non importa a nessuno!
Fra gli altri c'è un elemento rispetto al quale c'è una grande diversità fra Psicologia di Comunità–Psicologia Politica e Politica: l'uso delle risorse con riferimento soprattutto a quelle umane, singole o collettive che siano. Nel primo caso si sottolinea la possibilità, anzi la necessità del protagonismo dei cittadini, del loro contributo alla ideazione e gestione di iniziative, attività, progetti che migliorino la convivenza. E dunque anche la loro corresponsabilità nel livello di benessere di cui gode in seguito la comunità. Atteggiamento contrario è quello dell'istituzione, che disincentiva qualsiasi coinvolgimento diretto: sono ben precisi gli spazi di azione del cittadino e qualsiasi iniziativa oltre i confini fissati in quest'area è interpretata come disubbidienza o come abuso. Questa impostazione porta a due conseguenze fra loro opposte: da un lato valorizzazione della diversità come moltiplicazione delle risorse, dall'altro tendenza all'omologazione e dunque all'appiattimento. Lo stesso vale per i bisogni, e ciò è ancora più grave perché priva i cittadini della soddisfazione di alcune necessità spesso essenziali a condurre una vita dignitosa.

Rispetto a queste variabili ci pare che la situazione sia andata peggiorando in questi ultimi 10 anni. Nonostante i progetti di Psicologia di Comunità siano all'ordine del giorno e anche l'Unione Europea continui a promuoverli, la Politica sembra essersi "arresa" o rassegnata ad essi non tanto per buon cuore, ma per necessità soprattutto di tipo economico: condizioni disagiate di vita in tutti i sensi richiedono stanziamenti economici consistenti nell'area dei servizi sociali e conseguenti sacrifici in altri settori che possono essere ridotti investendo in prevenzione. Finalmente la logica della

prevenzione pareva acquistare dei meriti che vent'anni abbondanti di sperimentazioni non le avevano riconosciuto. In realtà, le sclerotizzazioni dovute ad anni di immobilismo rendono le possibilità di successo nell'impresa precarie e fragili.
Vico parla di corsi e ricorsi storici: certo aveva ragione se intendeva riferirsi alla labilità di memoria dei popoli che "dimenticano" facilmente situazioni difficili in cui sono stati direttamente coinvolti. Per esempio gli inglesi eredi di quelli che avevano scritto la "Magna Charta" primo esempio di costituzione, hanno dovuto fare i conti con una vera e propria guerra cruenta da un lato e con una rivoluzione pacifica dall'altro per concedere l'indipendenza a quelli che sarebbero diventati gli Stati Uniti d'America e la Repubblica Indiana. E a loro volta i cittadini americani hanno dovuto fare una guerra civile per superare lo schiavismo. E così via per arrivare agli italiani intolleranti nei confronti degli extracomunitari così come tedeschi e belgi lo erano coi nostri padri e nonni non molto più di 50 anni fa.
Più recentemente, i problemi dell'integrazione razziale, l'intolleranza religiosa, il terrorismo fino alle attuali guerre che travagliano il nostro Pianeta, quelle esplicite come in Afghanistan e in Iraq, o quelle camuffate, come il conflitto fra Israele ed i Palestinesi, sono evidenti espressioni di uno scollamento fra le intenzioni dichiarate e le azioni realizzate. Rappresentano una contraddizione fra i principi trasmessi come fondamento della convivenza e gli obiettivi realmente perseguiti. Tracciano una linea di separazione fra i cittadini del mondo destinati ad un'ubbidienza "cieca pronta ed assoluta" ed i governanti che si ritengono al di sopra delle leggi che loro stessi hanno promulgato.

Così abbiamo pensato all'opportunità di far riappropriare i cittadini dei percorsi di riflessione che forse sono stati dimenticati o hanno

perso importanza perché sono stati disattesi e traditi anche da chi avevamo scelto per garantirne la saldezza e la continuità.

Questo volume segna anche per ARIPS una tappa importante per tre motivi. Il primo è legato al compleanno dell'Associazione: 25 anni di attività nei quali si è sempre cercato di mantenere un collegamento fra tre vocazioni.
La ricerca teorica, lo studio, il dibattito interno e con studiosi di discipline affini e di scienze "limitrofe" nell'ottica di realizzare sinergie creative, la costruzione/ideazione di modelli di intervento, la diffusione – attraverso l'editoria – di tutto quanto veniva via via elaborato.
L'influenzamento della realtà concreta attraverso l'applicazione dei principi e dei modelli elaborati con gli adattamenti del caso e la riflessione sui problemi collegati alla trasferibilità.
L'evaluation degli interventi realizzati soprattutto dal punto di vista dei processi avviati, delle risorse messe in campo e del rapporto "costi-benefici".
25 anni dopo, il sogno, sotto forma di progetto ambizioso e quasi arrogante, di trovare una strategia efficace a conservare lo stato nascente o almeno ad evitare il senso di morte delle organizzazioni, rimane tale. Forse è anzi un po' appannato dai numerosi tentativi realizzati. Ma ha consentito di aumentare la consapevolezza di tutti noi che abbiamo continuato a perseguirlo ed ha influenzato le nostre scelte nel campo professionale. È stato e rimane importante come termine di paragone e, forse paradossalmente, come aggancio non illusorio alla realtà.
Il secondo elemento importante sta nel fatto che gli autori dei tre contributi rappresentano tre generazioni di ARIPS: Guido Contessa ne è il fondatore ed il teorico, colui che ha posto le basi per lo studio e l'apprendimento collettivo; Alberto Raviola è l'espressione

del desiderio e della volontà individuale e dell'esistenza di un gruppo effettivo dove l'interdipendenza lewiniana è una pratica comune e consueta (dopo aver fatto il percorso formativo nell'associazione, ha chiesto di farne parte come membro attivo, fra l'altro divenendo responsabile dell'area formativa); Luca Bacchetta – il più giovane – rappresenta la costanza e la continuità e anche la possibilità di interazione di risorse diverse, arricchenti proprio perché diverse (socio di ARIPS, è assistente sociale e attualmente presta servizio presso l'ASL Mantova).
Infine questo saggio fa parte di una trilogia, che comprende un volume sul metodo ed uno sulle tecniche di intervento, nella speranza di offrire un percorso realizzabile ed efficace, e con il desiderio di "passare il testimone" ad operatori coraggiosi che hanno un sogno da realizzare.

Dunque questo saggio ha lo scopo di aiutare la memoria a ricordare concetti che le sono stati insegnati ed il cuore a recuperare sentimenti e orgogli forse passati di moda ma che sono necessari se si vuole recuperare alla nostra esistenza umana il significato primitivo.
I tre articoli che seguono rappresentano solo uno stimolo, un suggerimento, una pista di avvio per un percorso più lungo che può essere condiviso coi molti compagni di viaggio che costituiscono i membri della comunità a cui apparteniamo.

Margherita Sberna, novembre 2003

Capitolo 2
LEGGE E STATO NELL'EVO IMMATERIALE

Guido Contessa[2]

INTRODUZIONE

La legge è uno strumento della cultura, il cui scopo è regolare comportamenti e rapporti che altrimenti sarebbero dominati dalla sola natura. La legge è la materializzazione del codice paterno, l'oggettivazione del Super Io, il dispositivo di controllo e mutilazione dell'invadenza dell'Es. La legge è anche la morte del possibile in nome del condiviso. Legge è la sovranità del plurale sul singolare. La legge è il fondamento della comunità. Parafrasando E. Jacques, la legge è una risposta alla ansie persecutorie e depressive, perché la libertà naturale popola i sogni di nemici e soffoca la vita col sentimento di colpa.

Da sempre la legge ha posto tre problemi cruciali.

Il primo è quello della fonte legittima. La legge può essere un divieto o un obbligo, può essere severa o blanda, giusta o ingiusta, ma il fattore decisivo è la sua fonte: un singolo, una minoranza, una maggioranza, tutti. Dove risiede la sovranità? Chi ha il potere legittimo di normare e reprimere i comportamenti istintuali e dunque fondare la comunità? La lotta politica dell'epoca moderna può essere letta come una competizione per il controllo della

[2] http://www.psicopolis.com/SINGErgopolis/gc/index.htm

comunità attraverso l'assunzione legittima del potere legiferante. La storia ha visto l'umanità sperimentare tutte le fonti normative possibili. Ognuna è stata oggetto di analisi critica minuziosa, anche se, stranamente, la fonte oligarchica è stata la meno analizzata di tutte.

Il secondo riguarda il rapporto fra consenso e violenza. La legge può fondarsi su un "valore condiviso" da chi la emana e da chi ne è soggetto. Ma può anche fondarsi sulla violenza fisica o psicologica. In questo caso si tratta di un mascheramento dello stato di natura, in cui l'arbitrio del più forte diventa imposizione impersonale.

Il consenso non necessariamente rimanda a processi democratici di decisione. Esso può anche essere dato per fede, per sottomissione, per identificazione, per convenienza. Ciò che distingue il consenso dalla violenza, è la legittimità del dissenso. È consensuale ogni scelta per la quale è possibile un rifiuto, senza conseguenze. La tarda Modernità e la post-Modernità, con la tendenza all'omologazione statuale planetaria hanno reso impossibile la sottrazione alla legge attraverso la migrazione. L'ascesa del regime neo-imperiale ha ridotto l'ampiezza del dissenso legittimo ad aree marginali. Oggi, il dissenso relativo alle questioni centrali e costitutive della comunità sembra esprimibile solo come trasgressione. La scomparsa di una vera dialettica consenso-dissenso riduce la natura consensuale di ogni norma, e ne manifesta il carattere violento.

La terza questione posta dalla legge è quella già affrontata col dibattito a distanza fra S. Freud ed H. Marcuse. Per il primo, ogni civilizzazione è nevrotica in quanto frutto di una repressione necessaria operata dalla legge. Il secondo si domanda quanto la civiltà Moderna sia fondata su una repressione necessaria e quanto su una repressione addizionale. La pervasività e l'ipertrofia normativa della post-Modernità fanno pensare ad un'origine

ossessiva più vicina alla psicosi che alla nevrosi. Come se la civiltà occidentale fosse trascinata a vedere ovunque nemici e colpe, da perseguitare ed ottundere non col consenso ma con la violenza, sia pure nascosta nelle pieghe della legge. Come interpretare altrimenti l'escalation dell'universo carcerario in tutti i paesi di Occidente? Quale diversa spiegazione dare all'espansione degli investimenti in istituzioni di controllo e repressione?
La transizione dal Materialismo all'Immaterialesimo rende la civiltà più complessa e dunque più fragile. Questa fragilità produce più insicurezza ed ansietà. Invece di ridurre queste faticose emozioni con processi di rinegoziazione sociale del consenso, la via prescelta è il totalitarismo dell'iper-legiferazione. Il cui esito è un mortale circuito di maggiore trasgressione, più fragilità, e progressiva crescita e diffusione di sentimenti persecutori e depressivi. Il punto di arrivo di questo processo storico non può che essere catastrofico, come ogni processo psicotico. O con l'emersione di persecutori reali, costruiti proprio dalla riduzione di processi consensuali; o con la diffusione di comportamenti catatonici o suicidari, indotti da un carico depressivo insopportabile.

1.1- DIO, UNO, POCHI, TUTTI

Per millenni il fondamento della comunità e della legge è stata la divinità. Che sia vera l'ipotesi di Freud, che fa nascere la civiltà da una congiura criminale dei fratelli contro il padre, o quella di Levi-Strauss che vede il tabù dell'incesto come legge fondativa, è evidente che solo una fonte ultramondana poteva apparire tanto forte da essere accettata come fonte della legittimità. Gli Dei prima e il Dio di Mosè dopo, costituivano la comunità attraverso la consegna delle leggi. Il passaggio "dall'orda allo Stato" è

legittimato dalla volontà divina. Capitribù, monarchi, imperatori ricevono la sovranità dal cielo o la rendono legittima dichiarandosi divinità essi stessi. Le sperimentazioni greche e la repubblica romana sono state le sole eccezioni, fino alle repubbliche marinare e alla successiva modernità, in una Storia per millenni generata dal divino. La forma "teocratica" è la più antica e duratura della Storia. Carlo Magno e Napoleone si fanno incoronare imperatori in una chiesa, come ancora oggi avviene per i re d'Inghilterra. Il potere statuale si è poggiato per secoli sull'identificazione del sovrano terreno con la sovranità divina, e la sottomissione alla legge terrena era considerata una conseguenza della sottomissione a quella divina. Esistendo un'identificazione fra sovranità terrena e sovranità celeste, il sovrano era assoluto, cioè sciolto dal dovere di sottomettersi alla legge che egli stesso emanava. Malgrado le esperienze dell'oligarchìa greca e del patriziato romano, occorre arrivare al tardo Medio Evo per registrare formalmente l'inizio di una progressiva limitazione del sovrano da parte di una minoranza aristocratica. La ***Magna Charta*** (1215 – v.allegato 1) è il primo documento scritto che limita la sovranità del monarca, e inizia con la frase: *"Enrico, per grazia di Dio re d'Inghilterra, [...] saluta gli arcivescovi, il vescovo, gli abati, i priori, i conti, i baroni, i visconti, i preposti, gli ufficiali e i balivi, e tutti i suoi fedeli che vedranno la presente carta"*. Il ***Bill of Right*** (1689 – v.allegato 2) viene quasi cinque secoli dopo, e sancisce la condivisione della sovranità fra re e Parlamento, entità ancora lontana dal suffragio universale.

Il demos (il popolo) come legittimo ed unico sovrano fa la sua breve apparizione ad Atene, per poi riemergere qua e là in situazioni locali come le repubbliche marinare, certi porti franchi o isole di pirati, città in rivolta contro vassalli o imperatori. Ma si tratta tuttavia di situazioni circoscritte e transitorie, e comunque basate su

un concetto di popolo molto limitato da fattori di censo, sesso, età, discendenza, razza o religione. Persino le moderne democrazie hanno dovuto attendere la seconda metà del Novecento per arrivare alla identificazione del popolo con la quasi totale generalità: ancora ne sono esclusi i minori ed i non aventi cittadinanza. I primi possono aderire ad una religione, lavorare, fare la guerra e sposarsi, ma non votare. I secondi possono studiare, commerciare, lavorare, in un Paese anche per molto tempo, senza avere diritto di voto. La democrazia intesa come regime a sovranità distribuita alla generalità è la forma di associazione più giovane della Storia, ed è ancora per certi versi incompleta. A questo si aggiunga che non esiste democrazia che non sia "rappresentativa", cioè basata sul metodo della delega tramite voto. L'analisi ha minuziosamente approfondito, nel corso dei secoli, le varie forme della sovranità teocratica, monocratica, e democratica ma curiosamente ha mostrato poco interesse alla forma oligarchica.

1.2- LEGALITÀ, LEGAME, LIMITE

La legalità indica una situazione nella quale la legge viene rispettata da tutti, compresi coloro che l'hanno emanata. La legge è insieme un diritto ed un dovere che derivano dall'esistenza di un legame fra chi ha fatto la legge (Parlamento o altra istituzione sovrana), chi la impone (esecutivo) e chi la deve rispettare (tutto il popolo, compresi i membri del Parlamento e del Governo). La qualità e la necessità di una legge si fondano su un legame, una relazione che può basarsi solo sul consenso. La relazione fra Dio e l'Uomo è fondata sulle Tavole della Legge, basate non sull'imperio della forza ma sulla forza del consenso. Dio dà a Mosè le Tavole come un premio, un aiuto, in cambio della sua fede. E chi crede in

Dio è tenuto a seguire i Dieci Comandamenti. Chi non ha fede, cioè non ha un legame con Dio né leggi ultramondane da rispettare, si sottrae alla legge religiosa.
La democrazia greca e le democrazie moderne ad essa ispirate sono sorte dal doppio movimento della laicizzazione della sovranità prima e della distribuzione della stessa al "popolo" poi. Una volta effettuato il passaggio dalla sovranità divina a quella terrena, si è passati dalla legalità come appannaggio di un singolo ad una legalità/regalità basata sul popolo. Il popolo in Occidente, dal Rinascimento è progressivamente diventato il titolare della sovranità, e dunque della legalità. Respinta l'ipotesi della democrazia diretta, le strade intraprese dalla sovranità hanno in genere costituito una ragnatela pattizia fra cittadini, rappresentanti del popolo e Stato-Nazione. Il triangolo popolo–rappresentanti–Stato, con gradazioni diverse, fonda da circa 4 secoli la legalità. Dio ha creato l'uomo libero, ma questo uomo libero accetta le catene della Legge in nome del bisogno di convivenza. La formulazione più alta di questa logica è contenuta nel Critone, in un passo nel quale si immagina che le Leggi si rivolgano a Socrate dicendo:
"Rifletti, pertanto, o Socrate, se quello che noi veniamo dicendo è vero: che non è giusto cercare di fare contro di noi quello che ora appunto cerchi.
Noi, infatti, che ti abbiamo generato, allevato, educato, e abbiamo fatto partecipi di tutti quei beni che erano in nostra facoltà te e tutti quanti gli altri cittadini, prescriviamo ciononostante (...) che colui al quale, eventualmente, noi non siamo gradite, ***possa benissimo uscire*** *dalla Città, prendendo tutti i suoi beni, e andarsene dove voglia. (...) Ma chi di voi resta qui, vedendo il modo in cui noi regoliamo la giustizia, e come governiamo in tutto il resto la Città, allora noi affermiamo che costui, di fatto, ha dato*

il suo consenso a fare ciò che noi ordiniamo. E chi non ubbidisce, noi affermiamo che commette ingiustizia in triplice maniera: e perché non ubbidisce a noi che lo abbiamo generato, e perché non ubbidisce a noi che lo abbiamo allevato, e perché, ***dopo aver acconsentito a ubbidirci****, né ci ubbidisce, né cerca di persuaderci se mai facciamo non bene qualche cosa; mentre, dal canto nostro, noi proponiamo e non comandiamo duramente di eseguire ciò che ordiniamo; anzi, mentre permettiamo una delle due cose, o di persuaderci o di ubbidire, egli non fa né l'una né l'altra di tali cose"*[3].

Dal momento in cui l'uomo vive in società, accetta le leggi che esistono come il fondamento della vita in comune. Questo patto fondativo si fonda su un consenso che è libero in quanto può essere negato. I concetti chiave sono "consenso" e "possibilità di rottura" del legame.

La Storia ha registrato molte fasi di aberrazione, accelerate dalle speculazioni hegeliane che hanno trovato nel Novecento le mortali traduzioni del fascismo, del nazismo e dello stalinismo (tutti regimi ispirati appunto all'idea hegeliana di Stato come Spirito realizzato). Ma anche molte fasi di patologia della legalità interpretata come dominio arbitrario, unilaterale e violento di regimi sedicenti democratici. E moltissime fasi di dominio oligarchico nascosto sotto la specie di monocrazia o democrazia.

La legalità di Dio implica la fede, quella dell'imperio si basa sulla sottomissione alla forza, quella del consenso si basa su un patto negoziale. Il lento passaggio dalla legalità radicata su Dio o sulla forza dell'imperio, a quella basata sul consenso della maggioranza non è stata priva di una contraddizione oggi ancora irrisolta. Esiste un limite alla legalità? Esistono diritti umani sottratti a qualunque legge in quanto attribuiti ai soggetti dal solo fatto di nascere?

---

[3] Platone, *Critone* , 51 A- 52 A

Possono Dio, l'imperatore o il governo eletto dalla maggioranza legiferare sui diritti inalienabili degli individui? E quali sono questi diritti inalienabili? In altri termini, qual è il confine fra potere legislativo e diritto naturale? Lo slittamento del potere legale dalla sovranità di Dio, a quella del monarca, a quella del popolo non ha risposto a questi interrogativi. I tentativi fatti numerose volte di definire i "diritti universali" o i "diritti naturali" hanno tuttora scarsa applicazione a causa della loro genericità ed astrazione. Per esempio, dobbiamo capire come si declina il "diritto alla vita" di fronte a problemi come l'aborto, l'eutanasìa, la pena di morte o la guerra. Oppure dare un senso all'affermazione sul "diritto al lavoro", in un'epoca in cui tutto l'Occidente registra la sua diminuzione.

1.3- LEGGE NATURALE E LEGALITÁ STORICA

Molte delle rivoluzioni o rivolte popolari sono state generate dal conflitto fra leggi emanate storicamente e diritti considerati naturali, universali o inalienabili. La Chiesa, l'Impero, il Monarca o lo Stato sono stati accusati di aver emanato leggi contrarie ai diritti del popolo, che a volte ha subìto a volte si è ribellato. Antigone è il simbolo del dilemma fra legalità e diritti umani. Antigone, sorella di Eteocle e Polinice, che si sono uccisi reciprocamente in duello per la successione al trono di Tebe, è decisa a seppellire Polinice, che aveva assalito la patria con un esercito di stranieri, nonostante il divieto delle leggi e del nuovo re, suo zio Creonte. Sorpresa a tentare la sepoltura, viene condannata a morte. A nulla valgono le suppliche di Emone, figlio di Creonte, innamorato di lei. Solo quando a Creonte vengono vaticinate enormi sciagure familiari derivanti dalla condanna, verrà dato ordine di sospendere la pena,

ma sarà già troppo tardi: la giovane si è impiccata e ai suoi piedi, e sotto gli occhi paterni, si toglie la vita anche Emone. La profezia di sciagure si completerà con il suicidio della moglie Euridice e con la definitiva solitudine di Creonte. Quale diritto accampa Antigone contro la legalità di Creonte? Il diritto universale al rispetto dei morti, alla pietas, alla solidarietà fraterna che nessuna legge, anche generata dal consenso della maggioranza (infatti Antigone è sola nella trasgressione), può negare.

La lotta è per secoli stata fra un popolo e un singolo o un'élite, accusati di voler imporre un dominio sulla generalità, con leggi prive del consenso di questa. Nelle democrazie moderne e post-moderne la contraddizione è più sottile, perché si tratta dell'imposizione legale di maggioranze sulla minoranza. Alexis de Tocqueville ha scritto fra il 1835 e il 1840 un passo profetico sul "dispotismo democratico":

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino a essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria. Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro

benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche considerarle come un beneficio. Così, dopo avere preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose e uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi, della quale il governo è il pastore.[4]

Nel mondo contemporaneo e in Occidente i Governi ed i Parlamenti sono per solito eletti da una maggioranza di cittadini. La legalità ha, salvo casi eccezionali, il consenso diretto o indiretto della maggioranza del popolo. Il problema dei diritti naturali è, per questo, oggi ancora più acuto di ieri. La questione è anche aggravata dalla "statalizzazione" del pianeta. Non esistono più spazi sul pianeta nei quali qualcuno possa insediarsi sottraendosi ad una

[4] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1982, pag. 733

legalità che lede i suoi diritti naturali. Tutto lo spazio è occupato da Stati ed alla condizione di essere umano si è sostituita quella di "cittadino". Lo Stato nazionale e la democrazia parlamentare si pongono in Occidente come "fine della Storia" ed invocano l'estensione del proprio modello all'intero pianeta. Il concetto di "essere umano" e di "diritto naturale" vengono sottomessi a quello di "cittadino" e "legalità nazionale". Il cittadino esiste solo in quanto accetta di essere membro di uno Stato: condizione che è impossibile rifiutare. La legalità è quella imposta dalla maggioranza di uno Stato: ciò che è legale qui può non esserlo là, e viceversa.
Essere cittadino offre al singolo molti diritti, ma altrettanti doveri: il primo e più pesante dei quali è la sottomissione al volere della maggioranza. La contraddizione è visibile in molti casi. La pena di morte negli Usa è una scelta della maggioranza, ma da molti europei è considerata come violazione del diritto inalienabile alla vita di ogni essere umano. La condizione della donna in molti Paesi arabi è vista come violazione dei diritti naturali, anche se spesso ha il consenso della maggioranza di quei Paesi, comprese le donne. In Algeria, col consenso dell'intero Occidente, sono state sospese regolari elezioni – l'istituto fondante la democrazia – perché al primo turno aveva vinto un Partito integralista. Il lavoro minorile, la prostituzione, la droga, la tortura, sono altri temi per i quali si parla di violazione dei diritti umani, anche se si praticano in Stati con Governi democraticamente eletti. I Governi dei paesi dell'Est si sono sempre fregiati del titolo di "democrazie popolari" ed avevano il consenso di larghe maggioranze di cittadini. Il nazismo ed il fascismo non sono nati da "colpi di Stato" militari, ed hanno goduto per anni del consenso della maggioranza degli italiani e dei tedeschi.
Uno dei cardini della legalità moderna è l'attribuzione della violenza in esclusiva allo Stato, cioè ad un ente sopra le parti che

difende la legalità e somministra la giustizia. Faide, vendette familiari, giustizialismi personali, aggressioni di vario genere, sono comportamenti considerati fuori legge, illegali, da quasi tutti gli Stati, democratici e non. Il concetto, che sembra indiscutibile, non vale però a livello internazionale, dove vendette, aggressioni, ritorsioni vengono per solito decise da ogni Stato singolarmente, tutt'al più col consenso di qualche alleato. Come possiamo giudicare, in termini di legalità internazionale, l'attacco degli Usa all'Afghanistan o all'Iraq? Ciò che è dunque illegale dentro uno Stato, è legale – o accettato come normale – nei rapporti fra Stati. Lo spionaggio, considerato violazione della privacy nei rapporti fra i cittadini e – abitualmente – anche nei rapporti fra cittadini e Stato, non è illegale nei rapporti fra Stati. Come definire oggi i diritti naturali? Come limitare l'arbitrio delle maggioranze? Come gestire il dissenso quando questo non riguarda aspetti parziali della legalità, ma gli stessi concetti di fondo che ispirano la legalità? La questione assume in certi casi caratteri paradossali. Quando la maggioranza, e lo Stato che essa esprime, evade le stesse leggi che ha emanato si è in presenza di un dispotismo democratico ancora più evidente di quello suggerito da Tocqueville. Pensiamo per esempio a quella che viene definita eufemisticamente "Costituzione materiale". Il termine indica un'interpretazione del patto fondativo dello Stato discrezionale, evolutiva, a volte stravolgente. I casi sono numerosissimi: dagli articoli della Costituzione mai applicati, al ruolo dei Presidenti della Repubblica slittato da quello di "notaio" della democrazia a quello di soggetto attivissimo nella lotta politica; dalle centinaia di Leggi approvate dal Parlamento e mai applicate (citiamo fra le altre quelle sui piani regolatori, sulla sicurezza dei luoghi di lavoro, sul diritto al lavoro, ecc.) ai referendum popolari vanificati da leggi successive. Quindi abbiamo una legalità approvata democraticamente dalla maggioranza, ma

anche una legalità trasgredita dalla stessa maggioranza che l'ha emanata. La minoranza è dunque due volte in scacco: sia nel caso che accetti il patto fondativo, impegnandosi a rispettare anche le leggi che non condivide (socraticamente); sia nel caso in cui non accetti il patto fondativo, non avendo opzioni alternative alla cittadinanza. Questo snatura le basi che hanno ispirato le democrazie e gli Stati moderni. La sovranità non è più del popolo, ma della maggioranza; e la legalità non è più qualcosa cui tutti sono sottomessi, essendo la maggioranza ab-soluta dalle stesse leggi che approva. L'imperatore ha messo il mantello della democrazia, e la legalità sempre più spesso non è altro che la volontà dei detentori del potere.

1.4- L'OLIGARCHIA COME FORMA DOMINANTE

La mitologia della storia di Occidente, dopo Cristo, è quella di un cammino di progressiva emancipazione dall'impero monocratico alla sovranità popolare universale. Ad eccezione della Repubblica di Venezia, non si danno casi di regimi oligarchici formali ed espliciti. Più o meno fino alla Rivoluzione francese ha prevalso la forma del potere ad una sola persona, re o vassallo, imperatore o pontefice. Dalla fine del secolo XVIII la forma del potere è stata gradualmente allargata fino alle generalità dei cittadini. Con la denominazione di monarchia costituzionale o di repubblica democratica, gli ultimi due secoli hanno costruito il mito della sovranità popolare distribuita. È abbastanza strano che non si rintraccino forme di potere esplicitamente oligarchiche, né nei diciotto secoli a prevalenza monocratica, né nei due secoli ispirati alla democrazia: come se fosse necessario assegnare la sovranità formale o ad un singolo o a tutti. La Carta delle Libertà, sottoscritta

da Enrico I (1100 – v.allegato 3) è un buon esempio del tipo di relazione esistente fra monarca e oligarchia: il re ha una sovranità controllata mediante patti formali o informali con un ristretto gruppo d'élite. La frequenza dell'omicidio come pratica politica nella Storia dell'Occidente può essere considerata una prova della sovranità come "affare di gruppo".

La polis di Platone doveva avere un governo aristocratico, cioè di un'élite dei migliori. Nell'VIII libro de La Repubblica, egli ricorda: *"….La nostra città, continua Socrate, se è stata rettamente fondata, sarà perfettamente buona, e dunque avrà le virtù della sophia (saggezza), della andreia (coraggio), della sophrosyne (prudenza, temperanza) e della dikaiosyne (giustizia)."* Una simile società non poteva che realizzarsi sotto la guida di un'aristocrazia, che infatti Platone considera la forma migliore di governo. La sovranità dei migliori si presta però a quattro forme di degenerazione: timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide. È impressionante notare l'acutezza profetica che Platone esprime nel descrivere le forme degenerate della forma aristocratica. La *"…… timocrazia*, *… è dominata non da filosofi, ma da uomini rozzi, che si preoccupano solo della guerra e della ginnastica."*. L'oligarchia descritta da Platone corrisponde al mondo dei "parvenu". Un mondo in cui l'economia è sentita come decisiva, diventa necessariamente un mondo oligarchico. Il tipo umano oligarchico vedrà come dominante la parte "acquisitiva" dell'anima. Grande lavoratore e risparmiatore, sarà una persona gretta e meschina, assolutamente disinteressata a pratiche antieconomiche come la *paideia,* o coltivazione di sé. Per questo avrà passioni come il clientelismo e la tendenza ad abusare degli altri.

Nella democrazia, Platone fa dire a Socrate, *"i cittadini sono liberi, e fanno e dicono quello che vogliono. Nel mondo democratico regna la massima tolleranza, anche perché nessuno si preoccupa*

dell'educazione morale dei cittadini." E il passo verso la tirannide è breve. *"L'oligarchia va in rovina per l'avidità di denaro, e la democrazia a causa della libertà. La libertà democratica, è una libertà senza autocontrollo e senza educazione…".* Il tiranno *"…cercherà di mostrare un volto affabile verso i concittadini, e susciterà guerre, per legittimarsi come capo e impoverire o sopprimere i suoi nemici interni. Si circonderà di mediocri, che staranno con lui per viltà o per sete di guadagno. E si varrà dei poeti per manipolare l'opinione pubblica. Infatti, i poeti, con le loro belle voci prezzolate, sono strumenti essenziali nella tirannidi e nelle democrazie: la loro importanza decresce man mano che si progredisce nella scala delle costituzioni."*.
La sovranità dei pochi è stata teorizzata da Platone, ma non è mai diventata istituzione formale. La storia dopo Platone vede una ininterrotta sequela di "tiranni". Ancora oggi il pianeta vede le monocrazie prevalere sulle democrazie. In verità, un'analisi attenta delle dinamiche della sovranità ci porta a concludere che le monocrazie e le democrazie sono abiti formali di una sostanza che non ha mai smesso di essere oligarchica. Gli studi di filosofia e politica hanno trascurato l'analisi dell'oligarchia, forse perché questa forma non ha mai avuto una visibilità ed una istituzionalizzazione esplicita. Occorre arrivare alla fine del XIX secolo per avere le prime riflessioni sull'oligarchia.
La formulazione classica di questa teoria fu data da Gaetano Mosca negli Elementi di scienza politica (1896): *"Fra le tendenze ed i fatti costanti, che si trovano in tutti gli organismi politici, uno v'è n'è la cui evidenza può essere a tutti facilmente manifesta: in tutte le società, a cominciare da quelle più mediocremente sviluppate e che sono arrivate appena ai primordi della civiltà, fino alle più colte e più forti, esistono due classi di persone: quella dei governanti e quella dei governati. La prima, che è sempre la meno numerosa,*

adempie a tutte le funzioni politiche, monopolizza il potere e gode i vantaggi che ad esso sono uniti; mentre la seconda, più numerosa, è diretta e regolata dalla prima in modo più o meno legale, ovvero più o meno arbitrario e violento, e ad essa fornisce, almeno apparentemente, i mezzi materiali di sussistenza e quelli che alla vitalità dell'organismo politico sono necessari"[5].

Mosca cercò anche di spiegare il fenomeno, insistendo sul fatto che il ceto politico dominante traeva la propria forza dal fatto di essere organizzato; mentre le minoranze si mostrano capaci di mobilitare tutte le loro risorse verso un unico fine, la maggioranza no. *"La forza di qualsiasi minoranza è irresistibile di fronte ad ogni individuo della maggioranza, il quale si trova solo davanti alla totalità della minoranza organizzata; e nello stesso tempo si può dire che questa è organizzata appunto perché è minoranza. Cento, che agiscano sempre di concerto e d'intesa l'uno con gli altri, trionferanno su mille presi ad uno ad uno e che non troveranno alcun accordo fra loro; e nello stesso tempo sarà ai primi molto più facile l'agire di concerto e l'avere un'intesa, perché son cento e non mille".*[6]

L'uso del termine "élite" risale a Vilfredo Pareto che ne fece uno dei temi dominanti della sua riflessione. Intorno al 1902 enunciò, nella "Introduzione ai Sistemi Socialisti", la tesi secondo cui in ogni società vi è sempre una classe superiore che detiene il potere politico e quello economico. Questa classe superiore fu chiamata da Pareto (su evidente ispirazione platonica) "aristocrazia". Nel successivo Trattato di sociologia generale (1916), la sua teoria dell'equilibrio sociale si fonda sul modo con cui si combinano, s'integrano, e si ricambiano le diverse classi di élite di cui le principali sono quelle politiche, quelle economiche, e quelle

---

[5] G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Laterza, 1953, I parte, cap.II.
[6] G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, (1896), da *La burocrazia*, a cura di F. Ferraresi e A. Spreafico, Bologna, il Mulino, 1975, pp.64 e ss.).

intellettuali. I popoli, a eccezione di brevi periodi di tempo, sono sempre guidati da un'aristocrazia, intendendo questo termine come indicativo dei più forti, energici, capaci sia nel positivo sia nel negativo. Ma per legge fisiologica le aristocrazie non reggono. E perciò la storia umana é storia di una serie continua di avvicendamenti. "La storia è un cimitero di aristocrazie" scrisse Pareto.

Roberto Michels, pubblicò "La sociologia del partito politico nella democrazia moderna (1912)". In questo lavoro, che studia la struttura dei grandi partiti di massa, Michels mette in rilievo lo stesso fenomeno della concentrazione del potere che Mosca aveva constatato nella società in generale. Quella che Pareto chiamava aristocrazia, per Michels è l'oligarchia. "La democrazia conduce all'oligarchia..." scrisse Michels. E mentre Pareto vedeva la storia come l'esito di un conflitto fra gruppi, Michels sottolinea il meccanismo della "fusione" fra élites come sistema di conservazione del potere.

Una ragione della diffidenza nei confronti delle teorizzazioni di Pareto, Mosca, e Michels, è stata l'uso ideologico a sostegno del l'avvento delle dittature del XX secolo. In realtà, l'esistenza di una minoranza di governanti che si impone a una maggioranza di governati non implica necessariamente, per alcuni, la negazione della democrazia. A Schumpeter si deve la definizione di democrazia come strumento istituzionale tramite il quale i singoli cittadini hanno il potere decisionale mediante la competizione elettorale. Il metodo democratico si esprime per Schumpeter attraverso una competizione fra élites, di fronte alla quale i cittadini scelgono tra alternative proposte da "imprenditori politici" concorrenti. A Dahl si deve, invece, l'idea di una democrazia poliarchica fondata sul pluralismo delle élites. L'attenzione sulle élites, come fattore critico della democrazia, è stata di nuovo posta

da C. Wright Mills negli Anni Sessanta. Questo autore ha identificato l'élite del potere in un aggregato di forze politiche, economiche e militari che di fatto, pur numericamente minoranza, detiene la sovranità nel mondo occidentale.
La Storia delle monocrazie occidentali è piena di episodi di "congiure di palazzo" che fanno intravedere, sotto le forme regali, imperiali o dittatoriali l'esistenza di oligarchìe con cui la sovranità individuale deve fare i conti. L'ipotesi delle élites è stata anche più volte chiamata in causa nell'analisi di eventi storici "rivoluzionari" e collettivi: dalla Rivoluzione francese al Risorgimento, dal comunismo alla Resistenza.
Il dubbio che si pone al termine di questo breve excursus è se il sistema oligarchico non sia la sola vera forma della politica, a volte mascherata da monocrazia a volte mitizzata come democrazia. In questo caso, il fatto che la sostanziale oligarchia non sia stata quasi mai resa formale con una istituzionalizzazione esplicita, rende assai problematica la questione della legalità. Il patto fra governo e cittadini si basa su premesse esplicite, qualunque sia la fonte della sovranità. La legalità nasce dal consenso sulla legittimità del potere che, per essere tale, deve essere esplicito, visibile e formale. La sovranità delle élites è invece usurpata, in quanto priva di legittimità. Ne consegue che la legalità che esse propongono è priva di fondamento.

1.5- LEGALITÀ, DOMINIO E CONFLITTO

La democrazia moderna è nata sulla base di un contratto fra i cittadini e fra questi ed i loro rappresentanti. Il contratto, fondato su una carta Costituzionale o su una tradizione consolidata ed accettata, legittima l'emanazione delle leggi e la sottomissione

dell'universo civile di una nazione alla legalità. Cosa resta se il contratto di base viene messo in discussione, formalmente o, di fatto, nei comportamenti quotidiani? La sovranità non è più popolare, ed al potere democratico si sostituisce una forma di dominio. Dominio che, in assenza di consenso, si può fondare sulla forza, sulla manipolazione e l'usurpazione. Un legame basato sul consenso, genera regole che affidano il conflitto alla lingua ed ai simboli. Un legame senza consenso ha due strade possibili: l'allontanamento o la trasgressione. Questo è evidente nei legami di coppia. Le regole della convivenza non più basate su un patto d'amore, che consente una gestione del conflitto pacifica e ritualizzata, spingono i contraenti alla rottura del legame o alla sua persistenza formale, inficiata da comportamenti informali di "tradimento". Per un evidente isomorfismo, anche i legami socio-politici, persa la convenzione pattizia che li lega, risultano incapaci di gestire sia la legalità sia il conflitto. Poiché la statalizzazione del pianeta rende impossibile il rifiuto del legami di cittadinanza, rimangono possibili solo i comportamenti elusivi, trasgressivi, o conflittuali non simbolizzati.

Esiste una irrisolta contraddizione teorica alla base dei regimi democratici. Essi si fondano sul consenso non solo della maggioranza Parlamentare, di Governo o dei Cittadini, ma dell'universo dei Cittadini riconosciuti come titolari della sovranità. Le democrazie si basano sull'accettazione da parte di tutti i Cittadini delle regole o leggi che presiedono al gioco politico. Il patto fondativo dello Stato e del regime democratico–parlamentare è indiscutibile e dunque non esistono risposte negoziali da dare a chi lo mette in discussione. La messa in discussione del patto fondativo dello Stato, della democrazia parlamentare e dei principi che li ispirano, non offrono altre strade

oltre a quella della forza del potere e della trasgressione dei dissidenti.

Paradossalmente la democrazia, fondata sul laico riconoscimento della sovranità di tutti i soggetti, nega questa sovranità a coloro che rifiutano il patto che propone. Si può dire che gli Stati e i regimi democratici si pongono come "fine della Storia" della società e sacralizzano se stessi come fonte indiscutibile della Legge. Come se nulla in futuro possa essere inventato per meglio regolare la convivenza fra gli esseri umani. La Cittadinanza si pone come "negozio senza scelta", cioè come servitù. L'ipotesi di un mutamento della Cittadinanza è sempre meno agibile per due motivi. Il primo è la resistenza degli Stati a riconoscere a individui non nativi lo statuto di Cittadino. Il secondo è la progressiva omologazione planetaria al modello delle forme statuali di Occidente. I problemi della legalità sono sempre più simili in tutto il pianeta.

Che opzione hanno le minoranze di uno Stato che rifiutano il patto sociale da cui è nato? Che scelta hanno i Cittadini che reputano ingiuste le leggi, e la cultura che le ispira? Per esempio, un qualsiasi cittadino dell'Arabia Saudita non ha alcuna possibilità di mettere in discussione legalmente la forma di stato e le alleanze del suo Paese? Come si deve comportare un cittadino italiano che intende dissociarsi dalle compartecipazioni belliche decise dalla maggioranza? Molte delle rivolte o rivoluzioni della Storia sono state causate dal rifiuto di leggi considerate ingiuste. Può la società post-moderna trovare altre risposte, al di fuori della violenza, alla gestione del dissenso sul patto fondativo?

1-6- DESPAZIALIZZAZIONE DELLO STATO E DEMOCRAZIA COME SIMULACRO

L'Evo immateriale è connotato dalla sconfitta dei confini. La rete telematica è sconfinata, la globalizzazione è senza frontiere, la lingua inglese è diventata planetaria, i mass media omologano ogni angolo del globo. Lo Stato territoriale acquista sempre di più un carattere arbitrario ed i legami storico-geografici perdono importanza in favore di relazioni negoziali planetarie. Non solo i mercati sono senza confini, ma anche le culture. Il fenomeno migratorio diventa endemico. Essere cittadino di un Paese è sempre meno caratterizzante, l'appartenenza patriottica si fa flebile. Il lavoro cambia di frequente insieme alla sua sede, e dunque alla residenza. Il turismo internazionale è sempre maggiore. I contatti culturali sono più frequenti fra membri di un newsgroup di ogni parte del mondo che fra condomini. Come un tempo il latino, l'inglese è diventata la lingua della "civilizzazione", mentre le lingue nazionali assumono sempre più il ruolo di dialetti arcaici. Nessuno ricorda che lingua si parlava nella Spagna dell'anno Mille o nel sudamerica del Cinquecento: abbiamo solo le tracce delle lingue imperiali (latino o spagnolo). Lo Stato moderno territoriale è in via di sparizione, soppiantato da unità sovranazionali. Che siano imprese private, agenzie intergovernative, federazioni superstatali, il carattere delle nuove sovranità consiste nella deterritorializzazione. Già oggi esiste uno Stato islamico che raggruppa decine di Paesi distanti fra loro; e uno Stato americo–israeliano, composto da due regioni affatto limitrofe. Le radici storiche si stanno indebolendo ovunque, malgrado i tentativi nostalgici di recuperale coi localismi ed i separatismi. Micro realtà territoriali che per esistere devono pagare il prezzo della irrilevanza

e della sudditanza all'Impero. In questo flusso, come si trasforma il concetto di cittadinanza? La "liquidità" del sistema immateriale non può che trascinare via la "solidità" delle radici, ed uno Stato che ha una sovranità limitata verso l'esterno non può avere una sovranità piena verso l'interno. La cittadinanza sarà in futuro pluralizzata, quando non totalmente negoziata. Essere cittadino del pianeta, o di due o tre Stati, anche scegliendo quali, è la méta inevitabile del percorso iniziato con la despazializzazione.

La democrazia rappresentativa, la forma più raffinata del funzionamento dello Stato, è anch'essa incamminata sul viale del tramonto. Ormai trasformata in oligarchia, è diventata il simulacro di se stessa per avere gradualmente tradito le sue premesse. La prima delle quali era: la sovranità al popolo (o almeno alla maggioranza).

È oggi palese che l'Occidente non è affatto regolato dalla sovranità della maggioranza. Questo è ciò che viene dichiarato in via formale, con le elezioni periodiche, ma che si disvela come allucinazione appena si esaminano i fatti. L'organizzazione sociale è ormai dominata dalle buro-corporazioni. I votanti diminuiscono ad ogni tornata elettorale. I sistemi maggioritari, ormai dominanti, portano gli eletti ad essere sostenuti da modeste minoranze. I conteggi elettorali sono ovunque considerati inaffidabili. La morte dei partiti ha fatto sì che il solo sistema di consultazione popolare da parte dei rappresentanti del popolo siano i sondaggi e le "lettere al direttore". La sovranità popolare, promessa dalla democrazia come sua natura, è del tutto scomparsa. I diritti civili sono diventati meri beni di consumo a pagamento: solo un buon servizio di sicurezza privato offre qualche difesa al diritto alla vita; e solo un costoso avvocato offre qualche baluardo al diritto alla libertà. Non è un caso che le democrazie occidentali abbiano il maggior numero di giustiziati, ergastolani e carcerati del mondo e della storia. Il controllo sociale,

ridotto al lumicino il consenso, è ormai affidato alle forze dell'ordine, all'esercito, alla psichiatria, alla famacologia ed ai mass media. La democrazia ha come premessa il valore di ogni individuo, ma il secolo del trionfo dei regimi democratici è stato quello funestato dalle guerre più sanguinose. Le democrazie hanno inventato ed usato la bomba atomica; le democrazie detengono e sviluppano armi biologiche per lo sterminio di massa. Il razzismo ed il nazionalismo hanno offerto ed offrono le loro peggiori manifestazioni nei regimi democratici: il sistema delle caste ancora è vivo in India; il razzismo contro i neri ha dominato il Sudafrica e gli Usa fino a ieri senza essere sparito tuttoggi; i movimenti anti-ebraici sono attivi in tutte le democrazie. Il primo grande genocidio della modernità è stato fatto dalla prima democrazia dell'Occidente (contro i pellerossa). L'omicidio come forma di lotta politica è pratica diffusa anche nei regimi democratici. Il Paese che si presenta come l'alfiere della democrazia occidentale (gli Usa) è quello che ha la maggiore frequenza di assassini politici. Ciò che resta degli ideali fondanti delle democrazie sono ormai solo le "libere" elezioni, minate però dal progressivo astensionismo e dai "normali" brogli nei conteggi. La repubblica italiana è nata col dubbio di un broglio sui voti fra monarchia e repubblica, e oltre mezzo secolo dopo il capo dell'Impero d'Occidente è stato eletto col dubbio di brogli proprio nello Stato governato dal fratello. La divisione dei poteri ed il ruolo critico del potere mediatico sono annullati dall'appartenenza alla stessa oligarchia corporativa. Le cariche pubbliche nelle democrazie paiono ormai essere ereditarie come nei regimi monarchici. L'uguaglianza dei diritti e delle opportunità è nei fatti sottomessa al censo.

1.7- STATO, LEGALITÀ E GIUSTIZIA

La legalità moderna ha storicamente seguito il percorso della statualità. La legalità pre-moderna era teocratica: sia il potere sovrano che i diritti civili trovavano giustificazione nella fonte divina. La legalità moderna ha progressivamente spostato la fonte del potere e della cittadinanza da Dio, alle corporazioni, poi alle comunità territoriali ed infine al singolo individuo. Singolo individuo riconosciuto sovrano però con due limitazioni: il possesso della cittadinanza di uno Stato sovrano e la delega a rappresentanze politiche (Parlamentari, Amministratori, Governi).
Il cittadino è divenuto sovrano a patto di accettare di esprimere tale sovranità in via mediata in uno Stato, delimitato da confini. Questo è il detentore unico della violenza e dei poteri politici, in forma delegata dai suoi Cittadini. Fulminante è una frase di S. Freud:
"Questa guerra rappresenta per il cittadino di qualunque nazione l'occasione per capire ciò che in tempo di pace potrebbe capire solo per caso: cioè che lo Stato proibisce all'individuo di commettere iniquità non perché desideri abolirle, ma perché vuole averne il monopolio, come per il sale e i tabacchi".

Lo Stato è legittimato dalla delega dei Cittadini, e la legge è legittimata dallo Stato. Il cerchio aureo è quasi perfetto. Nessuna legge, emanata dallo Stato, può essere disattesa o trasgredita dai Cittadini, perché costoro nel farlo negano la propria sovranità. Lo Stato e le leggi, in astratto, sono gli stessi Cittadini. Anche le minoranze, che si battono contro alcune leggi o rifiutano certi comportamenti statali, sono tuttavia integrate nel sistema in quanto impegnate dal patto fondativo. Il consenso generale è sull'architettura astratta della polis moderna, a prescindere dalle

leggi via via emanate dallo Stato. Il consenso politico di ogni sistema plurale è basato su un meta-consenso che concerne l'appartenenza al sistema stesso. Chi è legato al meta-consenso sui principi ispiratori di un sistema, accetta anche (Socrate docet) di mantenere il dissenso all'interno delle regole previste. Accetta anche leggi non desiderate o palesemente ingiuste. L'accettazione democratica del principio di maggioranza si fonda sull'adesione al principio di appartenenza. Il cittadino, approvando i principi di fondo di uno Stato, rispetta anche quelle leggi che non approva in nome dell'appartenenza al sistema statuale. Ogni legge è una repressione dei comportamenti di chi vi si sottomette, ogni legge è la cristallizzazione e l'oggettivazione del Super-io, ogni legge è una "morte" (nomos è tanatos) la cui accettazione è possibile solo in nome di un "amore" che ne fa da cornice. Questo "amore" riguarda la Nazione, lo Stato, la comunità dei cittadini che occupano lo stesso territorio, e che ne sentono l'appartenenza.

Legge e Stato nazionale sono indissolubilmente legati. Nel senso che la prima non può che provenire dal secondo, e questo nasce per emanare, eseguire e difendere la prima. A garanzia dei Cittadini esistono le elezioni, per il possibile ritiro della delega; la pluralità dei poteri, che consentono un equilibrio dialettico; alcuni limiti al potere di legiferazione garantiti dal patto fondativo. I patti fondativi hanno in genere radici storiche e derivano da eventi drammatici (conflitti internazionali, guerre civili, guerre di liberazione, grandi catastrofi, rivoluzioni, ecc.), che legano la generalità dei soggetti sovrani che li hanno vissuti, in maniera molto forte. Le minoranze in questi casi si battono per la costruzione di autonomie o per il separatismo. Per le maggioranze, il problema si pone per la terza o quarta generazione seguente i fatti drammatici che hanno portato alla fondazione. Cosa lega i Cittadini che vivono un secolo dopo la fondazione di uno Stato ad esso ed

alle leggi che emana? Solitamente il collante è costituito da: tradizione, patriottismo, cultura, lingua, familismo, amore per il territorio, gratitudine per i servizi. Un forte collante è anche dato dalla struttura del sistema statuale democratico–rappresentativo, in quanto la sovranità – attraverso le elezioni – viene delegata a individui e gruppi che mutano col mutare delle esigenze dei Cittadini. L'incarnazione dello Stato in ogni momento storico, può, attraverso libere elezioni, rispecchiare i Cittadini contemporanei e dunque garantire il perpetuarsi del patto fondativo.

Il problema della legalità si pone quando alcuni di coloro che non hanno partecipato alla costruzione di un patto fondativo (le terza o quarta generazione di Cittadini) non solo non accettano i tradizionali dispositivi di tutela simbolica dello Stato (patriottismo), ma non si sentono rappresentati e dunque ritirano la delega. Quando questo avviene per la maggioranza, per solito si arriva alla creazione di un nuovo regime, passando attraverso una rinegoziazione pacifica o fasi di violenza. Ma cosa avviene quando è una minoranza a misconoscere il patto fondativo, a non sentirsi rappresentata, a considerare ingiuste le leggi?

Di fronte a questa emergenza gli Stati democratici reagiscono con la violenza (legale), ed i Cittadini con l'illegalità. Un'opzione di giustizia, che cioè restituisca la sovranità delegata dai Cittadini a coloro che non danno più il loro consenso, aprirebbe la contraddizione di una rinegoziazione asimmetrica fra maggioranza e minoranza. Dove, se il peso decisionale è equivalente, la maggioranza soffre un'ingiustizia; mentre se il peso è diseguale, è la minoranza a soffrire un'ingiustizia.

Una seconda opzione sarebbe possibile, anche se in aperta contraddizione col concetto di Stato territoriale. E cioè la possibilità, per chi non riconosce più il patto fondativo, di restituire la Cittadinanza. Questa soluzione è stata possibile per secoli, grazie

all’esistenza di territori non statalizzati, che offrivano vie di fuga attraverso l’emigrazione, il nomadismo, l’apolidato. Gli stessi Usa sono nati dall’emigrazione di dissidenti. Nel XXI secolo queste opzioni sono rese impossibili dalla statalizzazione planetaria. Non esistono più spazi non occupati da Stati. Il rifiuto di una Cittadinanza implica l’assunzione di un’altra Cittadinanza. La quale, in primo luogo non è facilmente ottenibile, ed in secondo luogo, vista la progressiva omologazione delle forme statuali, non fa che dislocare geograficamente il conflitto. Esiste un’altra via sperimentabile? In via teorica non resta che l’ipotesi di un’autolimitazione dello Stato, con la riduzione dei confini. Porzioni di territorio (riserve? zone franche? territori autonomi?) potrebbero venire concesse a coloro che rifiutano il patto fondativo dello Stato, perché creino convivenze sociali a misura delle loro esigenze. Possono nascere nuovi Stati senza guerre o rivoluzioni? La Storia sembra dire di no, anche se esiste qualche eccezione. Per esempio, in tempi recenti la Cecoslovacchia si è divisa in due Stati senza alcuna violenza. In tempi più lontani, il Pakistan è sorto riservando dall’inizio una porzione di territorio alla sovranità di tribù particolari. In forme più blande, la scelta federalista di molti Stati democratici ha la funzione di ridurre l’area del patto fondativo nazionale, e quindi la necessità del consenso su molti principi. Ma il problema si sposta a livello subregionale.

CONCLUSIONI

Il problema della legalità è indissolubilmente connesso ai concetti di consenso e di Stato territoriale. La difesa della legge è possibile se esiste un consenso sul patto fondativo dello Stato. Laddove questo consenso viene meno, ed ove si voglia evitare la violenza

(sia da parte dello Stato sia da parte di Cittadini trasgressori), l'unica via per la tutela della legalità sembra essere un'autolimitazione della sovranità territoriale. Questa strada non solo sembra rispondere a criteri di giustizia, ma pare l'unica che consente allo Stato moderno democratico di non contraddire i suoi stessi principi: sovranità popolare, delega per consenso, legittimità della rappresentanza, diritti umani universali.

ALLEGATI

Allegato 1- Magna Charta Libertatum

Runnymede (GB) 15 giugno 1215

*La **Magna charta libertatum**, emanata nel 1215 da re Giovanni Senza Terra, sancisce le "antiche libertà" d'Inghilterra, che il sovrano deve impegnarsi a non violare. Papa Innocenzo III, al quale Giovanni Senza Terra aveva prestato omaggio feudale per riceverne l'investitura su Inghilterra e Irlanda, annulla con una bolla la Magna Charta in nome della difesa della sovranità della Chiesa, coincidente con quella del sovrano.*

Il nuovo re d'Inghilterra Enrico III Plantageneto nel 1216 promulga di nuovo la Magna Charta e la riconferma nel 1225; questo è il testo definitivo qui riportato.

Il documento non si basa su principi dottrinari, ma pragmaticamente elenca su un unico grande foglio, in una magna charta, appunto, anche se solitamente essa viene divisa in un Preambolo e 63 Capoversi, particolari "libertà" da rispettare, approfondendo diritti già in vigore, nella linea della tradizione costituzionale inglese che si attua nel solco di una continuità storica piuttosto che attraverso atti rivoluzionari.

Spicca, in particolar modo, la statuizione del paragrafo 39 che recita:

> no free man shall be... imprisoned or disseised [dispossessed] ...except by the lawful judgment of his peers or by the law of the land
>
> *ripresa poi direttamente dal Petition of Right (1628) e dal Habeas Corpus Act (1679).*

Enrico, per grazia di Dio re d'Inghilterra, [...] saluta gli arcivescovi, il vescovo, gli abati, i priori, i conti, i baroni, i visconti, i preposti, gli ufficiali e i balivi, e tutti i suoi fedeli che vedranno la presente carta.

Sappiate che noi, in contemplazione di Dio, per la salvezza della nostra anima e di quelle dei nostri predecessori e successori, per l'esaltazione della Santa Chiesa, e per la riforma del nostro regno, abbiamo dato ed accordato, di nostra propria e buona volontà, agli arcivescovi, vescovi, abati, priori, conti, baroni, e a tutti del nostro regno, le libertà qui sotto specificate, per essere da essi possedute nel nostro regno d'Inghilterra, in perpetuità.

[1] Abbiamo, in primo luogo, accordato a Dio e confermato con la presente carta, per noi e per i nostri eredi in perpetuità, che la Chiesa d'Inghilterra sia libera, abbia integri i suoi diritti e le sue libertà non lese. Abbiamo anche accordato a tutti gli uomini liberi del nostro regno, per noi e per i nostri eredi in perpetuo, tutte le libertà specificate qui sotto, per essere possedute e conservate da essi e dai loro eredi come provenienti da noi e dai nostri eredi in perpetuo.

[8] Né noi né i nostri balivi ci impadroniremo delle terre e delle rendite di chiunque per debiti finché i beni mobili presenti del debitore saranno sufficienti a pagare il suo debito, e questo debitore sarà pronto a dare soddisfazione su questi beni, i garanti del

debitore non saranno escussi finché egli stesso sarà in stato di pagare. Se il debitore non paga, per causa di insolvibilità, o di cattiva volontà, i garanti saranno allora tenuti a pagare, ma, se essi lo vogliono, potranno impadronirsi e godere delle terre e rendite del debitore fino al rimborso del debito, che essi avranno pagato per lui, a meno che il debitore non provi che egli ha pagato i suoi debiti ai detti garanti.

[9] La città di Londra godrà di tutte le sue antiche libertà e libere consuetudini. Noi vogliamo anche che tutte le altre città borghi villaggi, i baroni di cinque porti e tutti i porti godano di tutte le loro libertà e libere consuetudini.

[10] Nessuno sarà costretto a un servizio più oneroso di quel che non debba il suo feudo militare od ogni altra libera dipendenza.

[14] Un uomo libero non potrà essere colpito da ammenda per un piccolo delitto che proporzionatamente a questo delitto; non potrà esserlo per un grande delitto che proporzionatamente alla gravità di questo delitto, ma senza perdere il suo feudo. Ugualmente sarà per i mercanti ai quali si lascerà il loro negozio. I villici dei signori altri da noi stessi saranno nello stesso modo colpiti da ammenda, senza perdere i loro strumenti di lavoro, e ognuna di queste ammende sarà imposta dietro giuramento di uomini probi e a ciò legalmente idonei del vicinato.

I conti e i baroni non potranno essere colpiti da ammenda che dai loro pari, e proporzionalmente al delitto commesso.

Nessuna persona ecclesiastica sarà colpita da ammenda secondo il valore del suo beneficio ecclesiastico ma secondo la dipendenza del suo feudo laico e l'importanza del suo delitto.

[15] Nessun villaggio o uomo libero potrà essere costretto a costruire ponti sui passaggi dei fiumi, a meno di esservi obbligato giuridicamente o in virtù di una usanza immemorabile.

[16] Nessun passaggio di fiume dovrà d'altronde essere vietato, eccetto quelli la cui interdizione rimonta ai tempi del re Enrico, nostro nonno, e questi ultimi non potranno esserlo che nei medesimi luoghi e nei medesimi limiti di allora.

[29] Nessun uomo libero sarà arrestato, imprigionato, spossessato della sua dipendenza, della sua libertà o libere usanze, messo fuori della legge, esiliato, molestato in nessuna maniera, e noi non metteremo né faremo mettere la mano su lui, se non in virtù di un giudizio legale dei suoi pari e secondo la legge del paese.

Noi non venderemo, né rifiuteremo o differiremo a nessuno il diritto o la giustizia.

[30] Tutti i mercanti potranno, se non ne avranno anteriormente ricevuto pubblico divieto, liberamente e in tutta sicurezza uscire dall'Inghilterra e rientrarvi, soggiornarvi e viaggiarvi, sia per terra che per acqua, per comprare e per vendere, seguendo le antiche e buone consuetudini, senza che si possa imporre su loro alcuna esazione indebita, eccettuato in tempo di guerra o qualora essi fossero di una nazione in guerra con noi.

E, se si trovano di questi mercanti nel regno al principio di una guerra, saranno internati, senza alcun danno alle loro persone e alle loro mercanzie, fino che noi o il nostro gran giustiziere siamo informati della maniera con cui i nostri mercanti sono trattati presso il nemico; e, se i nostri sono ben trattati, quelli del nemico lo saranno anche sul nostro territorio.

Tutti gli usi qui sopra ricordati e tutte le libertà, che noi abbiamo concesso nel nostro regno, per essere possedute dai nostri propri vassalli, saranno ugualmente rispettati dai nostri sudditi, clerici o laici, riguardo ai loro.

Per questa concessione e donazione delle libertà suddette così come delle libertà contenute nella nostra carta delle foreste, gli arcivescovi, vescovi, priori, conti, baroni, uomini d'armi, liberi livellari e tutti gli altri del nostro regno ci hanno dato la quindicesima parte di tutti i loro mobili. Noi abbiamo accordato loro ugualmente, in nostro nome e in nome dei nostri eredi, che né noi, né i nostri eredi, esigeremo da essi qualche cosa per cui le libertà contenute nella presente carta vengano distrutte o diminuite. E tutto ciò che potrà essere esatto da uno di essi contrariamente a questa disposizione sarà nullo e non avvenuto.

Allegato 2- Bill of Rights

*Il **Bill of Right** (1689, rubricato come Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown) costituisce, insieme alla Magna Charta*[7] *il fondamento costituzionale inglese e un simbolo di svolta nella mentalità giuridica occidentale, dato che ad esso risale il parziale superamento della concezione del principe come "legibus solutus"(sciolto, cioè non vincolato, dalla legge).*

Lords e rappresentanti dei Comuni non "presentano umilmente" le loro proteste e "molto umilmente pregano" che vengano accolte le loro richieste, ma sono essi stessi, riuniti "a Westminster legalmente, pienamente e liberamente rappresentanti tutti i ceti del popolo di questo reame", a stabilire che Guglielmo d'Orange e Maria siano dichiarati re e regina d'Inghilterra.

Durante la cerimonia, ai nuovi re venne chiesto di giurare obbedienza alle leggi del Parlamento e venne letta loro la presente Bill of Rights. "We thankfully accept what you have offered us" (accettiamo ringraziando quanto ci avete offerto), fu la risposta del re, che così consacrò il primato del Parlamento.

*Si consumò così la "**bloodless revolution**" or the "glorious revolution" (rivoluzione senza sangue o gloriosa).*

[..]
I Lords Spirituali e Temporali e i Comuni dichiarano:

---

[7] http://www.studiperlapace.it/documentazione/magnacharta.html

Che il preteso potere di sospendere le leggi, o l'esecuzione delle leggi, per autorità regia, senza il consenso del Parlamento, è illegale.

Che il preteso potere di dispensare dalle leggi, o dall'esecuzione delle leggi, per autorità regia, come è stato affermato ed esercitato recentemente, è illegale.

Che l'ordine di costituzione della recente Corte di Delegati per le Cause ecclesiastiche, e tutti gli altri ordini e corti di siffatta natura, sono illegali e perniciosi.

Che imporre tributi in favore o ad uso della Corone, per pretese prerogative, senza l'approvazione del Parlamento, per un periodo più lungo o in altra maniera che lo stesso Parlamento non ha e non avrà concesso, è illegale.

Che i sudditi hanno il diritto di petizione al Re ed ogni incriminazione o persecuzione per tali petizioni sono illegali.

Che riunire e mantenere nel Regno in tempo di pace un esercito stabile, se non vi è il consenso del Parlamento, è contro la legge.

Che i sudditi Protestanti possono tenere armi per la loro difesa adeguate alla loro condizione e permesse dalla legge.

Che l'elezione dei membri del Parlamento deve essere libera.

Che la libertà di parola e di discussione o di stampa in Parlamento non deve essere impedita o contestata in nessuna corte o luogo fuori del Parlamento.

Che non devono essere richieste eccessive cauzioni, né ammende eccessive, né inflitte pene crudeli e inusitate.

Che i giurati devono essere debitamente iscritti nelle liste e debitamente nominati, e che i giurati dei processi di alto tradimento devono essere liberi proprietari (*"freeholders", titolare di un diritto reale limitato o illimitato, n. d. r.*).

Che ogni consenso o promessa di pagamento di pene pecuniarie prima che il reo sia convinto è illegale e nulla.

E che, per far giustizia di ogni gravezza e per emendare, rafforzare e preservare le leggi, le riunioni del Parlamento devono essere tenute frequentemente.

[..]

Ed essi chiedono e domandano, con insistenza, l'osservanza di tutti e ciascuno dei predetti punti come loro indubbi diritti e libertà.

Pienamente fiduciosi che Sua Altezza il Principe d'Orange vorrà perfezionare l'opera di liberazione da lui iniziata e li vorrà preservare dalla violazione dei diritti che essi hanno qui affermato e da ogni altro attentato alla loro religione, ai loro diritti e libertà, i detti Lords Spirituali e temporali e i Comuni riuniti a Westminster stabiliscono che Guglielmo e Maria, Principe e Principessa di Orange, sono e sono dichiarati Re e Regina di Inghilterra Francia e Irlanda e dei domini ad essa appartenenti.
[..]

Allegato 3- La Carta delle Libertà

Enrico I Beauclerc, Re di Inghilterra (1068-1135)
e la Carta delle Libertà

Figlio di Guglielmo il Conquistatore, Re di Inghilterra, e di Matilda di Fiandra. Incoronato Re il 6 agosto 1100, nell'abbazia di Westminster, Londra. Il suo regno è importante per notevoli ammodernamenti legislativi e giuridici e per l'allargamento ed il consolidamento delle conquiste in Francia. È ricordato come un sovrano giusto ma duro.
Questa Carta è oltremodo importante per la forma contrattuale nella quale il re si sottopone alla legge: quel governo della legge o rule of law che sarà sempre rivendicato dai parlamenti nella storia costituzionale Inglese. Inoltre, essa è il modello testuale e di contenuto della successiva, ed assai più famosa, Magna Charta (1215).

Enrico, re degli Inglesi, al Vescovo Samson e ad Urso di Abetot e a tutti i suoi baroni e feudatari, sia Francesi che Inglesi, del Worcestershire, salute.

Sappiate che per grazia di Dio e per il comune consenso dei baroni dell'intero regno di Inghilterra io sono stato coronato re del detto regno; e che, poiché il regno è stato vessato con ingiuste esazioni, io, per timore di Dio e per l'amore che ho verso tutti voi, in primo luogo rendo la santa Chiesa di Dio libera, cosicché io non venderò, né metterò a contado, né alla morte di un Arcivescovo o Vescovo o Abate, io prenderò nulla dai possedimenti della Chiesa o da suoi uomini, finché il successore non entrerà nei suoi possedimenti. Ed io eliminerò tutti quei cattivi usi a causa dei quali il regno di

Inghilterra fu ingiustamente oppresso; i quali cattivi usi io qui metto per iscritto:

Se uno dei miei baroni, conti o altri che hanno ricevuto terra da me, sarà deceduto, il suo erede non riscatterà la terra come fu uso al tempo di mio fratello, ma la rileverà con un giusto e legittimo riscatto.

E se uno dei miei baroni o un altro mio uomo, volesse dare la propria figlia, sorella, nipote, o congiunta, in matrimonio, che ne discuta con me; ma io non prenderò nulla da lui per questo permesso, né gli impedirò di darla, a meno che egli non abbia in mente di unirla ad un mio nemico. E se, alla morte di un barone o di un altro mio uomo, una figlia sia lasciata come erede, io la darò con la sua terra secondo il consiglio dei miei baroni. E se, alla morte di suo marito, la moglie rimanga e sia senza figli, ella avrà la sua dote e il suo diritto di matrimonio, ed io non la darò ad un marito se non secondo la sua volontà.

Ma se una moglie fosse lasciata senza figli, ella avrà comunque la sua dote e il diritto di matrimonio fintantoché si condurrà legittimamente per le cose corporali, ed io non la darò se non secondo la sua volontà. Ed il custode della terra e dei figli sarà o la moglie o un altro dei parenti che più giustamente dovesse essere. Ed io ordino che i miei baroni si astengano allo stesso modo nel trattare con i figli e le figlie delle mogli dei loro uomini.

Il signoraggio di uso, che è stato fatto in città e in contee, ma che non fu mai fatto ai tempi del re Edoardo, io lo proibisco assolutamente d'ora in avanti. Se qualcuno, sia un fabbricante di moneta o altri, è preso con denaro falso, la dovuta giustizia sia fatta per tale cosa.

Io rimetto tutte le cause e tutti i debiti che appartenevano a mio fratello, con l'eccezione delle mie rendite fisse e con l'eccezione di quegli importi che furono stabiliti di comune accordo per il patrimonio di altri o per quelle cose che più giustamente concernano altri. E se qualcuno ha sollevato questione per la sua propria eredità, io la rimetto; così come i riscatti che furono stabiliti di comune accordo per giuste eredità.

E se uno dei miei baroni o uomini dovesse indebolirsi, così come donerà o farà sì che sia donato il suo denaro, io garantisco che così sarà fatto. Ma se, impedito dalle armi o dalla malattia, non avesse donato o fatto sì che fosse donato il suo denaro, sua moglie, i figli, parenti, o uomini onesti, lo distribuiranno per il bene della sua anima così come ad essi sembrerà meglio.

Se qualcuno dei miei baroni o uomini commetterà un crimine, non si impegnerà in un pagamento alla grazia del re, come era fatto ai tempi di mio padre o di mio fratello; ma egli farà ammenda secondo la grandezza del crimine, come sarebbe stato fatto prima del tempo di mio padre, nel tempo dei miei altri predecessori. Ma se è accusato di fellonia o di un crimine efferato, farà ammenda come è giusto.

Io perdono tutti gli assassinii commessi prima del giorno della mia incoronazione a re; e quelli che saranno commessi nel futuro saranno giustamente compensati secondo la legge del re Edward.

Per il comune consenso dei miei baroni ho preso possesso delle foreste così come mio padre le ebbe.

A quei cavalieri che rendono il servizio militare, per le loro terre, io garantisco per mia propria volontà, che le terre dei loro possedimenti in campi arabili, saranno libere da tutti i pagamenti e

le prestazioni, cosicché, essendo stati liberati da un così grande fardello, essi possano equipaggiarsi bene con cavalli e armi ed essere pienamente preparati per il mio servizio e per la difesa del mio regno.

Io ordino una rigida pace sul mio intero regno e comando che d'ora in avanti sia mantenuta.

Io ristabilisco per voi la legge di Re Edward, con quegli emendamenti introdotti in essa da mio padre con l'avviso dei suoi baroni.

Se qualcuno, dopo la morte di Re William mio fratello, avesse preso qualunque cosa appartenente a me o a qualcun altro, tutto ciò deve essere restituito senza ammenda; ma se qualcuno ne trattiene qualche parte, colui presso il quale sarà trovata mi pagherà una pesante ammenda.

Sono testimoni Maurice vescovo di Londra, e William vescovo eletto di Winchester, e Gerard vescovo di Hereford, e earl Simon, e Walter Giffard e Robert de Montfort, e Roger Bigot, e Eudo lo steward, e Robert figlio di Hamo, e Robert Malet. A Londra il giorno della mia incoronazione. Addio.

Capitolo 2
DEMOCRAZIA

Alberto Raviola[8]

(novembre 2001/settembre 2003)

2.1- ETIMOLOGIA, PUNTI DI VISTA, ANTINOMIE

Etimologia

Il termine "Democrazia" deriva dal corrispondente termine greco, composto da *demos* e *kratos.* Kratos significa “forza”, “potere”, “governo”. Demos sta per “popolo”. *Demokratia* significa dunque “governo del popolo”. In questa accezione, la Democrazia nasce ad Atene nel 508-7 a.C. per designare una serie di riforme, introdotte da Clistene e destinate a modificare sostanzialmente l'organizzazione politica della città attica.

Prima che la parola Democrazia diventasse di uso corrente, altri termini erano stati introdotti per indicare come una condizione di parità fosse necessaria al buon funzionamento del sistema della città-stato: “isegorìa” (l’eguale diritto di ogni cittadino a prendere la parola nell’assemblea) e “isonomia” (l'eguaglianza di fronte alla legge). Tali termini rimangono successivamente in uso e spesso vengono considerati come sinonimi di Democrazia.

---

[8] http://www.psicopolis.com/SINGErgopolis/ar/index.htm

Quando il *demos* (il popolo) riesce ad imporsi come sola autorità legittima di governo, anche il termine "Democrazia" finisce per affermarsi come quello più adeguato a definire il nuovo sistema – l'autogoverno del popolo come fonte di legittimità del nuovo potere (Erodoto, metà del V secolo).
I Greci, a questo proposito, hanno costantemente respinto il principio di un governo esteso al di là della polis, né hanno creato un sistema stabile di governo rappresentativo. La possibilità di strutture istituzionali composte non tanto dall'intera cittadinanza, quanto dai suoi rappresentanti eletti, rimane estranea sia all'idea che alla pratica della Democrazia attica. Quando nel 323 a.C. finisce la Democrazia ateniese, non si estingue solamente l'oggetto, ma anche il suo riferimento semantico.
Per secoli il termine scompare dal vocabolario politico-istituzionale e la forma politica "ideale" viene chiamata *res-publica*, "cosa di tutti", e designa, in polemica con la *demokratia,* un sistema politico aperto "a tutti nell'interesse di tutti" (e non solo di una parte, il demos).
Al pensiero politico democratico e repubblicano elaborato nell'arco di tempo compreso tra la Grecia classica e il XVII secolo rimane estranea la possibilità di forme di autogoverno affidate non all'intera cittadinanza, ma ai suoi rappresentanti eletti: la rappresentanza si sviluppa nel Medioevo come istituzione propria dei governi aristocratici e monarchici**.**
Il concetto di "rappresentanza" designa una istituzione caratteristica dei governi monarchici (o aristocratici) e, cioè, le assemblee convocate dal sovrano o dai nobili per trattare rilevanti questioni di stato. Tale concetto si basa sulla "designazione" piuttosto che sulla "elezione", attingendo alla tradizione romanistica e aristotelica, che aveva elaborato il principio della sovranità popolare, o *translatio*

imperii, in base al quale il popolo è l'originario depositario della sovranità, che viene conferita, appunto per traslazione, al monarca.
Con il concetto di "rappresentanza" si apre la strada alla distinzione tra *formae imperii e formae regiminis*, ossia tra "titolarità" ed "esercizio" della sovranità.
Ma è solo molto più tardi, nel corso del XVIII secolo, che comincia a delinearsi l'idea secondo cui solo unendo il principio democratico del governo del popolo con la prassi non democratica della rappresentanza, la Democrazia può includere cerchie sempre più vaste di individui senza essere necessariamente limitata agli Stati di piccole dimensioni.

Punti di vista

Platone, il filosofo-politico

Per il Platone "utopista" e a-democratico della Repubblica non vi è, al di fuori della *politeia* ideale, in cui il potere politico e la filosofia coincidono nelle stesse persone, che la graduatoria delle costituzioni reali ma degenerate.
La *timarchia* (il governo dei ricchi), l'*oligarchia* (un modello di governo ispirato all'aristocrazia militare spartana) e la *demokratia*, che ha reso gli ateniesi "pigri, vili, chiacchieroni e avidi di denaro" (Platone, Gorgia, 515e). Segue la *tirannide*, che nasce spesso in seguito all'eccessiva libertà permessa dalla Democrazia e che rappresenta l'ultima e più grave degenerazione della polis.

Marsilio da Padova e il governo delle leggi

Come per Aristotele, al "governo degli uomini" va sempre anteposto "quello delle leggi" (Defensor Pacis, 1324). Ha efficacia la traduzione concreta del principio romanistico (e tomistico) del potere originario del popolo, se ciò non implica un "esecutivo" di

tipo assembleare, quanto un sistema di governo che offra a tutti i cittadini l'opportunità di candidarsi di volta in volta alla gestione della cosa pubblica.

Calvino e il diritto di resistenza

Intorno alla metà del XVI secolo comincia ad emergere il "diritto di resistenza" all'autorità tirannica. Calvino e i suoi epigoni fanno leva sul concetto di "patto" per sostenere tale diritto, e riprendono l'idea di un'evoluzione religiosa del genere umano, fondata su una successione di *foedera*, a cominciare da quello stipulato tra Dio e Abramo. Le costituzioni politiche, infatti, si fondano su un patto a tre fra Dio, il sovrano e il popolo, e un patto a due fra il sovrano e il popolo. Se il sovrano viene meno all'uno o all'altro dei due patti, può essere deposto.

Hobbes, il Leviatano

Nello Stato di Natura gli uomini scoprono che la vita è "solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve" (Leviatano, 1651). La ragione e la paura suggeriscono agli individui di rinunciare al diritto illimitato dello "stato di natura" e di trasferirlo a un'autorità che li costringa a rispettare gli accordi. Unificando la pluralità delle volontà, lo Stato si configura dunque come un'unica persona: vi è un unico rapporto di autorità, quello tra sovrano e suddito, e un unico potere politico, autorizzato all'uso della violenza, in forza dell'accordo tra gli individui. La volontà del sovrano, in quanto unico legislatore, è *legibus solutas* e la sua autorità, come quella di un "dio mortale", è assoluta.

Pufendorf e lo stato civile

Forme associative basate sull'uguaglianza e sull'assenza di autorità coercitiva esistono già, secondo Pufendorf (1672), nel cosiddetto "stato di Natura". Poiché però la società prepolitica dello stato di natura è priva di ogni relazione d'ordine tra gli uomini, è necessario uscirne e istituire lo "stato civile". Il passaggio avviene mediante due atti distinti.

Il primo è il *pactum unionis* in base al quale gli individui abbandonano lo stato di natura, sottoscrivono un patto di associazione e si impegnano a formare una comunità. Si tratta dell'atto di nascita del popolo come entità autonoma, istituita e unificata entro un comune ordine giuridico dal patto sottoscritto tra i consociati, le cui reciproche obbligazioni vengono regolate da norme di diritto privato.

Il secondo è il *pactum subjectionis*, che intercorre tra il popolo nel suo insieme e il sovrano o i governanti, cui viene delegato il potere, l'imperium, e che istituisce la comunità politica attraverso un atto di unificazione delle volontà. In quanto derivato da un contratto di diritto pubblico – il quale regola i rapporti tra i sudditi e il sovrano – liberamente sottoscritto dagli associati, il potere dal popolo attribuito al sovrano può essere revocato in caso di violazione del mandato contrattuale.

Locke e il principio "costituzionalista"

La società politica deriva da una decisione presa da individui liberi, eguali ed indipendenti: per questo il potere politico non può essere la semplice espressione di una rapporto di forza. L'esercizio delle funzioni di governo non altera il principio della sovranità popolare: il popolo rimane depositario del potere sovrano e l'autorità civile governa in base al carattere fiduciario (trusteeship) del potere,

rispetto al quale il consenso degli individui è costitutivo (Il secondo trattato sul governo, 1690).

Kant e Montesquieu, la tripartizione dei poteri

Montesquieu sostiene la separazione costituzionale dei poteri nelle sue tre articolazioni essenziali, legislativa, esecutiva, giudiziaria. Ma ci ricorda anche come il governo di una Democrazia non possa essere che "virtuoso": il principio della virtù implica il sacrificio degli interessi privati a vantaggio dell'interesse pubblico e coincide con l'"amore" per il bene della collettività (Lo spirito delle Leggi, 1748).

Per il Maestro di Königsberg, Immanuel Kant, l'organo legislativo concentra in sé il potere supremo dello Stato, rappresenta la volontà generale ed esprime la sovranità popolare (Per la pace perpetua, 1795). La repubblica – come sistema rappresentativo – e non la Democrazia che ha storicamente offerto "spettacolo di turbolenza e dissidi", è la forma di ordinamento dello stato più efficace perché fondata sulla legge, alla quale deve sottostare sia il potere esecutivo che quello giudiziario.

Rousseau e il contratto sociale

La libertà, la vita e la proprietà degli individui trovano una garanzia nell'autorità dello Stato, che nasce sulla base di un contratto di rinuncia dei singoli. La garanzia deriva da un contratto tra eguali sottoscritto in condizioni di assoluta reciprocità: in questo modo l'individuo ritrova se stesso in un corpo morale e collettivo che trae dal medesimo atto la sua unità, "il suo io comune" (Il contratto sociale, 1762).

Sarà la Rivoluzione Francese che raccoglierà l'idea radicale di Democrazia che Rousseau esprime nella concezione di Democrazia legislativa: "la legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i

cittadini hanno diritto a concorrere, personalmente o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione" (art. 6 della Dichiarazione dei Diritti del 1789).

Bentham e l'utile comune

L'osservazione realistica della natura umana sta alla base della convinzione espressa da James Mill e Jeremy Bentham, che: "nelle condizioni generali della vita, in ogni cuore umano l'interesse egoistico predomina su tutti gli altri interessi messi insieme" (Il codice costituzionale, 1830). L'uomo è un altruista limitato ed il suo comportamento è antropologicamente riducibile a una motivazione edonistica. In questo senso il solo principio atto a spiegare la nascita della società e delle leggi è quello del vantaggio che ne deriva per tutti, ossia il principio dell'utile comune: "la massima felicità del maggior numero possibile di persone".

Marx e la Democrazia borghese

La scissione è la chiave interpretativa della modernità: l'individuo moderno conduce un'esistenza scissa, "in terra" come borghese nel contesto particolaristico dell'interesse e dell'egoismo, e "in cielo" come cittadino, nell'orizzonte superiore dello Stato. La falsa universalità politica promossa dal sistema liberale della rappresentanza deriva dallo specifico tipo di società che si è venuta formando nel mondo moderno, la società fondata sul capitale. La via per la costruzione di una Democrazia sostanziale passa per l'abolizione delle disuguaglianze reali fra gli uomini e, in particolare, di quella divisione del lavoro che si riflette a livello politico, nella separazione tra Società Civile e Stato. La libertà e l'uguaglianza, che lo Stato garantisce a tutti i cittadini, dipendono dalla diffusione generalizzata dello scambio di merci e, soprattutto di quella merce particolare che è la forza-lavoro.

Non è dunque sufficiente distruggere le strutture istituzionali della Democrazia borghese; si tratta di restituire all'autoamministrazione degli uomini associati quelle funzioni che dovrebbero appartenere legittimamente alla comunità e che, invece, lo Stato amministra separatamente attraverso i propri strumenti istituzionali e burocratici (Manoscritti economico filosofici del 1844).

Antinomie

Natura/Nomos

La polemica sofistica contro la legge in favore della natura può essere considerata come la premessa storico–politica all'opposizione fra stato di natura e commonwealth, che Hobbes pone a fondamento della sua concezione della sovranità. Se, per i sofisti, l'anteriorità della phisis giustifica la violenza del più forte, per Hobbes è proprio questa stessa identità di stato di natura e violenza (homo hominis lupus) a giustificare il potere assoluto del sovrano.
L'antinomia phisis/nomos costituisce il presupposto che legittima il principio di sovranità, l'indistinzione di diritto e violenza (nell'uomo forte dei sofisti o nel sovrano di Hobbes). In Hobbes il fondamento del potere sovrano non va cercato nella libera cessione, da parte dei sudditi, del loro diritto naturale, quanto piuttosto nella conservazione, da parte del sovrano, del suo diritto naturale di fare qualunque cosa nei confronti di chiunque.

Individuo e Società

La Democrazia moderna è nata da una concezione individualistica della società per cui, contrariamente alla concezione organica (secondo la quale il tutto è prima delle parti), dominante nell'età antica e nell'età di mezzo, la società politica, è un prodotto artificiale della volontà degli individui. Alla formazione della

concezione individualistica della società e dello stato e alla dissoluzione di quella organica concorsero tre eventi:

1- il contrattualismo del 1660/1700 che partiva dall'ipotesi che prima della società civile esiste lo stato di natura, in cui sovrani sono gli individui singoli liberi ed eguali, i quali si accordano tra loro per dar vita a un potere comune cui spetti la funzione di garantire vita, libertà, nonché proprietà;
2- la nascita dell'economia politica, vale a dire di un'analisi della società e dei rapporti sociali il cui soggetto è ancora una volta il singolo individuo, l'homo oeconomicus e non il politikòn zoon della tradizione aristotelica; individuo che non viene più considerato per se stesso ma solo come membro di una comunità, singolarità che secondo Adam Smith, "perseguendo il proprio interesse, spesso promuove quello della società in modo efficace". (Del resto, è nota l'interpretazione recente di Macpherson, secondo cui lo stato di natura di Hobbes e Locke è una prefigurazione della società di mercato)
3- la filosofia utilitaristica di Bentham e Mill, per cui l'unico criterio per fondare un'etica oggettiva, e quindi di distinzione tra bene e male senza ricorrere a concetti vaghi come "natura" e simili, è quello di partire dalla considerazione di stati essenzialmente individuali (come il piacere e il dolore); e di conseguenza risolvere il problema tradizionale del bene comune attraverso il criterio della somma dei beni individuali o, secondo la formula benthamiana, nella felicità del maggior numero.

Congiura fratricida

La Democrazia moderna nasce altresì come conseguenza della de-sostanzializzazione della sovranità così come era intesa nell'antichità: non più il Re definisce la logica del potere ma l'ordinamento giuridico nel suo complesso. La sovranità non può

che essere costruita, imposta come "artificio" attorno alla convenzione contrattuale della forza. Si rivela attraverso il "contratto sociale" il carattere fraterno dell'energia che fonda l'autorità sovrana: è la congiura (cum-iuratio, giuramento fatto insieme) l'immagine che si intravede a fondamento della Democrazia moderna.

Dove congiurare non è un "giurare reciproco", bensì un vincolo, tra congiurato e obiettivo della congiura, dove ciascuno dei congiurati è "naturalmente" contro l'altro e "artificialmente" verso un equilibrio collettivo. È per questo che la struttura del patto rimane intrinsecamente e costitutivamente conflittuale e la sovranità democratica che ne deriva nasce come simulacro della sovranità antica, congiura di tutti in vista di un bene comune o di un male minore, conflittualità rimossa e latente, repressa nel corpus delle norme.

AVVERTENZA PER CHI LEGGE

La struttura "a brandelli" di queste pagine non rappresenta una scelta stilistica bensì una necessità di contenuto. I continui cambi di registro, le frequenti digressioni, il procedere disarticolato a "macchia di leopardo" stanno a testimoniare la babele concettuale scoperta nel corso della ricerca svolta.

Durante la lettura ciascun "capitolo" può apparire inconcluso, sconnesso dal successivo/precedente; ma se la pazienza accompagnerà il lettore fino al fondo dello scritto, egli potrà forse apprezzare come la scelta di affrontare il tema a partire dall'analisi di concetti afferenti/limitrofi a quello in oggetto, porti a due significative conclusioni. La prima: lo stato di crisi profonda che vive il concetto di Democrazia. La seconda: a fronte di alcune voci che esprimono una critica radicale alla prassi democratica (o presunta tale) di governo, appare altrettanto sguarnita la ricerca verso forme future di gestione della cosa pubblica.

2.2- LA SOVRANITÀ COME PARADOSSO

Il concetto di sovranità – così come lo definisce Karl Schmitt – si esprime in un paradosso fondamentale: “il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro l'ordinamento giuridico”. Sovrano è colui al quale l’ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo “stato di eccezione” e di sospendere in tal modo la validità dell'ordinamento. “Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione in toto possa essere sospesa”. Il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente fuori legge, esercita l'eccezione.

E l'eccezione non è riconducibile ad alcuna ipotesi generale, ma nello stesso tempo rende palese con assoluta purezza un elemento formale specificatamente giuridico: la decisione. L'essenza della sovranità statale non deve essere propriamente definita come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione.

L'eccezione è una categoria dell'esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale, ma nello stesso tempo si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all'eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Blanchot a questo proposito ha parlato di un tentativo della società di "rinchiudere il fuori", cioè di costituirlo in una "interiorità di attesa o di eccezione". Non è l'eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, sospendendosi, dà luogo all'eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella.

Nell'eccezione sovrana si tratta, infatti, non tanto di controllare o neutralizzare un eccesso, quanto, innanzitutto, di creare e definire lo spazio stesso in cui l'ordine giuridico–politico può avere valore.
L'ordinamento dello "spazio" in cui consiste la sovranità non è pertanto solo "presa della terra", fissazione di un ordine giuridico e territoriale, ma innanzitutto "presa del fuori", dell'eccezione.
Se l'eccezione è la struttura della sovranità, la sovranità non è allora, né un concetto esclusivamente politico, né una categoria esclusivamente giuridica, né una potenza esterna al diritto, né la norma suprema dell'ordinamento giuridico; essa è la struttura originaria in cui il diritto si riferisce alla vita e la include in sé attraverso la propria sospensione. La relazione di eccezione è una relazione di bando, dove bando ha doppio significato in quanto esclusione dalla comunità, ma anche comando e insegna del sovrano. Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è abbandonato da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono.
Di lui non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento.
Il principio secondo cui la sovranità appartiene alla legge, che sembra oggi inscindibile dalla nostra concezione della Democrazia e dello Stato di Diritto, non elimina in alcun modo il paradosso della sovranità: il Nomos (l'autorità sovrana) congiunge diritto e violenza, rischiandone l'indistinzione; sovrano è il punto di indifferenza tra violenza e diritto, la soglia in cui la violenza trapassa in diritto e il diritto in violenza.
In quanto sovrano, il nomos è necessariamente connesso tanto con lo stato di natura che con lo stato di eccezione. Stato di natura e stato di eccezione sono soltanto le due facce di un unico processo topologico in cui, come in un nastro di Moebius, ciò che era

presupposto come esterno (lo stato di natura) ricompare ora all'interno (come stato di eccezione), e il potere sovrano è appunto questa impossibilità di discernere esterno ed interno, natura ed eccezione, phisis e diritto.
Lo stato di eccezione non è quindi una sospensione spazio temporale, quanto una figura topologica complessa in cui, non solo l'eccezione e la regola, ma anche lo stato di natura e il diritto, il fuori e il dentro, transitano l'uno nell'altro. Nell'eccezione sovrana ha il suo fondamento nascosto il processo attraverso cui, in modo chiaro già a partire dalla prima guerra mondiale, il nesso costitutivo fra localizzazione e ordinamento dell'antico "nomos della terra" si spezza, trascinando in rovina l'intero sistema delle limitazioni reciproche e delle regole dello ius publicum Europaeum.
Quando l'eccezione tende a diventare la regola, stato di natura e stato di diritto coincidono in assoluta indistinzione. In questa prospettiva, i processi di dissoluzione degli organismi statuali tradizionali nell'Europa orientale, oggi in atto, non vanno guardati come un riemergere dello stato naturale di lotta di tutti contro tutti, che prelude alla costituzione di nuovi patti sociali e di nuove localizzazioni nazional-statuali, quanto, piuttosto, come l'affiorare alla luce dello stato di eccezione come struttura permanente di de-localizzazione e dis-locazione giuridico politica. Non si tratta di un regresso dell'organizzazione politica verso forme superate, ma di eventi premonitori che annunciano, come messi sanguinosi, il nuovo nomos della terra, che (se il principio su cui si fonda non sarà revocato) tenderà ad estendersi su tutto il pianeta.

2.3- IL LEGAME SOCIALE COME DIVIETO

Il Bandito è colui che è aldilà e fuori della legge. Il FuoriLegge è Il Lupo Mannaro: colui il quale doveva restare nell'inconscio collettivo come un ibrido tra umano e ferino, diviso tra la selva e la città. Figura di colui che è stato bandito (messo al bando) dalla comunità, ma non semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma abbandonato da essa, esposto nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono. Che egli sia definito uomo-lupo, e non semplicemente lupo, è decisivo. La sua vita non è di natura ferina senza alcuna relazione col diritto e con la città; bensì è una soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la phisis e il diritto, l'esclusione e l'inclusione: loup garou, lupo mannaro, appunto, né uomo né belva, che abita – paradossalmente – in entrambi i mondi senza appartenere a nessuno.
Questa figura ci serve per smascherare uno dei "topoi" della cultura politico-giuridico a fondamento delle nostre democrazie. Infatti, è solo in questa luce che il mitologema hobbesiano dello Stato di Natura acquista il suo senso proprio. L'immagine del Lupo Mannaro è una condizione pregiuridica affatto indifferente al diritto della città, ma l'eccezione e la soglia che lo costituisce e lo abita; essa è esattamente la condizione in cui ciascuno è per l'altro soggetto/oggetto di bando.
E questa lupificazione dell'uomo e ominizzazione del lupo è possibile in ogni istante nello stato di eccezione, nella dissolutio civitatis. Solo questa soglia, che non è vita naturale né vita sociale, è il presupposto sempre presente e operante della sovranità.
La violenza sovrana non è, perciò, fondata su un patto.
Il referente primo e immediato, del potere sovrano è il monopolio della violenza: paradossalmente così, nella persona del sovrano, il

lupo mannaro, l'uomo-lupo dell'uomo, abita stabilmente nella città, nella nazione, nello stato.

Il legame statuale ha il suo indissolubile topos nella figura del "bando" e non del "contratto"; la sovranità è già sempre anche non statualità e pseudo natura, e la natura si presenta già sempre come autorità e stato di eccezione. Di lui (sovrano) non è letteralmente possibile dire se sia fuori o dentro l'ordinamento.

Questo fraintendimento (contratto/bando) ha condannato la Democrazia all'impotenza ogni volta che si è trattato di affrontare il problema del potere sovrano e, insieme, l'ha resa costitutivamente incapace di pensare veramente, nella modernità, una politica non statuale. Infatti la relazione che definisce il bando è ambigua, nulla è più difficile che sciogliersi da essa: è una relazione di abbandono. Il bando è essenzialmente il potere di rimettere qualcosa a se stesso, cioè di mantenersi in relazione con un irrelato presupposto. Ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, nello stesso tempo, catturato. L'esilio come pena e come diritto!

Badiou (L'essere e l'evento, 1988) ha acutamente osservato che lo Stato non si fonda su un legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento (déliaison), che vieta. La déliaison non va intesa come scioglimento di un vincolo preesistente (che potrebbe avere la forma di un patto o contratto): il vincolo ha esso stesso originariamente la forma di uno scioglimento o di un'eccezione, in cui ciò che è catturato è, insieme, escluso. La vita umana si politicizza e diviene cittadinanza soltanto attraverso l'abbandono a un potere incondizionato di morte incarnato dal sovrano.

E in questo senso non è possibile non rintracciare l'origine sacra e insieme profana della sovranità. Lo spazio politico della sovranità si sarebbe cioè costituito attraverso una doppia eccezione, come

un'escrescenza del profano nel religioso e del religioso nel profano, configurando una zona di indifferenza fra sacrificio e omicidio.
Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio, e sacrificabile, in quanto uccidibile senza rischio di pena, è la vita che è stata catturata in questa sfera.
Se al sovrano, in quanto decide dello stato di eccezione, compete in ogni tempo il potere di decidere quale vita possa essere uccisa senza commettere omicidio, nell'età della "biopolitica" questo potere tende ad emanciparsi dallo stato di eccezione per trasformarsi in potere di decidere sul punto in cui la vita cessa di essere politicamente rilevante. Nella biopolitica moderna, sovrano è colui che decide sul valore o sul disvalore della vita in quanto tale: feto o neonato, morte vitale o cerebrale, aborto e eutanasia, sono le dispute odierne in cui si gioca la sovranità e a chi la compete!

Digressione

Il Reich nazionalsocialista segna il momento in cui l'integrazione fra medicina e politica, che è uno dei caratteri essenziali della biopolitica moderna, comincia ad assumere la sua forma compiuta. A partire dal fatto che, in Germania all'inizio degli anni '30, si è cominciato a prendere in considerazione il valore degli uomini e a definirlo economicamente. La grande novità del nazionalsocialismo è consistita nel fatto che il "patrimonio vivente" passa in primo piano negli interessi e nei calcoli dell'autorità sovrana e diventa la base di una nuova politica. Una politica che comincia innanzitutto con lo stabilire "il bilancio dei valori vivi di un popolo" e si propone di assumere la cura del "corpo biologico della nazione".
I principi di questa nuova biopolitica sono dettati dall'Eugenetica, intesa come scienza dell'eredità genetica di un popolo. A Foucault dobbiamo rendere grazie per aver indagato l'importanza crescente che viene ad assumere, a partire dal XVIII secolo, la "scienza della

polizia" che si propone come esplicito obiettivo la cura della popolazione in tutti i suoi aspetti.
Il fatto nuovo del Nazionalsocialismo è che questi concetti non sono più trattati come criteri esterni (sia pur vincolanti) di una decisione politica; essi sono piuttosto, come tali, immediatamente politici: la distinzione tra politica e polizia viene meno, la polizia diventa politica e la cura della vita coincide con la lotta contro il nemico. Motivi eugenetici e motivi ideologici, cura della salute e lotta contro il nemico diventano assolutamente indiscernibili.
La novità della biopolitica moderna (a partire da allora) è, infatti, che il dato biologico è, come tale, immediatamente politico e viceversa. La vita che con le dichiarazioni dei diritti era diventata il fondamento della sovranità, diviene ora il soggetto–oggetto della politica statuale (che si presenta, pertanto, sempre più come "polizia"); ma solo uno stato intimamente fondato sulla "vita biologica" della nazione poteva identificare come propria vocazione dominante la formazione e la cura del "corpo popolare".
E come la storia ci ha mostrato, vita e morte non sono propriamente concetti scientifici, ma concetti politici, che, in quanto tali, acquistano un significato preciso solo attraverso una decisione!

2.4- DEMOCRAZIA E TOTALITARISMO

È stato Karl Löwith il primo a definire "politicizzazione della vita" il carattere fondamentale degli Stati Totalitari e, insieme, a osservare, da questo punto di vista, il curioso rapporto di contiguità fra Democrazia e totalitarismo.
È come se, a partire da un certo momento storico (la prima guerra mondiale oppure forse la seconda metà dell'800, in contemporanea alla nascita degli Stati Nazionali) ogni evento politico decisivo

avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnavano nel loro conflitto coi poteri centrali preparavano ogni volta, simultaneamente, una tacita, ma crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statuale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui avrebbero voluto affrancarsi.
Solo considerando la vita biologica con i suoi bisogni come fatto politicamente decisivo, è possibile comprendere la rapidità, altrimenti inspiegabile, con cui nel nostro secolo le democrazie parlamentari hanno potuto rovesciarsi in stati totalitari e gli stati totalitari convertirsi quasi senza soluzione di continuità in democrazie parlamentari. In entrambi i casi, questi rovesciamenti si sono prodotti (si producono tuttora) in un contesto in cui la politica si era da tempo trasformata in "biopolitica" e in cui la posta in gioco si era ormai affermata soltanto nel determinare quale forma di organizzazione risultasse più efficace per assicurare la cura, il controllo e il godimento della nuda vita.

En passant...... Foucault

Foucault alla fine della "Volontà di sapere", riassume il processo attraverso il quale, alle soglie dell'età moderna, la vita naturale comincia a essere inclusa nei meccanismi e nei calcoli del potere statuale e la politica si trasforma in biopolitica: “per millenni, l'uomo è rimasto quel che era per Aristotele: un animale vivente ... capace di esistenza politica; l'uomo moderno è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente”. In altre parole, la "soglia di modernità biologica" di una società si situa nel punto in cui l'individuo in quanto semplice *corpo vivente* diventa la posta in gioco nelle sue strategie politiche.
Questa soglia si sostanzia, per Foucault, nel passaggio dallo "Stato territoriale" allo "Stato di popolazione" e il conseguente vertiginoso

aumento dell'importanza della vita biologica e della salute della nazione come problema del potere sovrano, che si trasforma progressivamente in "governo degli uomini". Appaiono così nella storia sia il diffondersi delle scienze umane e sociali, sia la simultanea possibilità di proteggere la vita e autorizzarne l'olocausto. In particolare, lo sviluppo e il trionfo del capitalismo non sarebbe stato possibile, in questa prospettiva, senza il controllo disciplinare attuato dal nuovo bio-potere, che si è inventato, per così dire, attraverso una serie di tecnologie appropriate, i "corpi docili" di cui aveva bisogno. E le metodologie di controllo, che Foucault definisce "tecniche politiche" (come la scienza della polizia), sono gli strumenti attraverso i quali lo Stato assume e integra al suo interno la cura della vita naturale degli individui. Così come le "tecnologie del sé", sono gli strumenti attraverso cui si attua il processo di soggettivazione che porta l'individuo a vincolarsi alla propria identità e alla propria coscienza e, insieme, a un potere di controllo esterno. In uno degli ultimi scritti, egli afferma che lo stato occidentale moderno ha integrato, in una misura senza precedenti, tecniche di individualizzazione e procedure di totalizzazione oggettive, realizzando un vero e proprio "doppio legame politico, costituito dall'individuazione e dalla simultanea totalizzazione delle strutture del potere".
A conferma delle tesi di Foucault, di pari passo all'affermarsi della biopolitica, si assiste infatti a uno spostamento e a un progressivo allargarsi al di là dei limiti dello stato di eccezione della decisione sulla vita in cui si sostanzia la sovranità statuale democratica.
A tal punto che la biopolitica si trasforma in tanatopolitica, la cui linea di demarcazione, in perenne movimento, si sposta in zone via via più ampie della vita sociale, in cui il sovrano entra in simbiosi col giurista, ma anche col medico, con lo scienziato, con l'esperto, col prete.

Prendiamo due esempi.
Il documento che viene posto alla base della Democrazia moderna è il *writ* di Habeas Corpus del 1679. La formula del *writ* permette di misurare la differenza tra il concetto di libertà, antico e medievale, e quello alla base della Democrazia moderna: non l'uomo libero, con le sue prerogative e i suoi statuti, e nemmeno semplicemente *homo*, ma *corpus* è il nuovo soggetto della politica, e la Democrazia moderna nasce propriamente come rivendicazione ed esposizione di questo corpo: "habeas corpus ad subjciendum", dovrai avere un corpo da mostrare.
In questo senso la nascente Democrazia europea pone al centro della sua lotta contro l'assolutismo non *bios*, la vita qualificata del cittadino, ma *zoè*, la *nuda* vita nel suo anonimato. La violenza è l'intima contraddizione della Democrazia moderna: essa frantuma la vita sacra degli antichi, ma la frantuma e dissemina in ogni singolo corpo, facendone la posta in gioco del conflitto politico. Colui che si presenterà più tardi (con Hobbes nel Leviatano) come il portatore di diritti e, con un curioso ossimoro, come il nuovo "soggetto sovrano" (subjectus superaneus, ciò che sta sotto e insieme più in alto) può costituirsi tale solo ripetendo il paradosso della sovranità, come violenza e diritto indifferenziati. Il Corpus è un essere bifronte, portatore tanto della soggezione al potere sovrano che delle libertà individuali: ecco la grande metafora del Leviatano, il cui corpo è formato da tutti i corpi dei singoli, corpi assolutamente uccidibili in quanto sudditi, a formare il nuovo corpo, soggetto politico dell'Occidente.
Il secondo esempio. Le Dichiarazioni dei Diritti rappresentano la figura originaria dell'iscrizione della vita naturale nell'ordine politico-giuridico dello Stato-Nazione e vanno allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale, di origine divina, alla sovranità nazionale. Il principio di natività e il

principio di sovranità, separati nell'antico regime (dove la nascita dava origine al suddito) si uniscono ora irrevocabilmente nel corpo del "soggetto sovrano" per costituire il fondamento del nuovo Stato-Nazione. La finzione qui implicita è che la nascita divenga immediatamente nazione, in modo che fra i due termini non possa esservi alcun scarto. I diritti sono attribuiti all'uomo (o scaturiscono da lui), solo nella misura in cui egli, in quanto corpo, è il fondamento immediatamente dileguante (e che anzi non deve mai venire alla luce come tale) del cittadino.

Analogamente la formula "suolo e sangue" alla base dell'identificazione dell'essere cittadino, ha in verità una significativa origine giuridica: essa non è altro che l'espressione compendiata dei due criteri che, già a partire dal diritto romano, servono ad identificare la cittadinanza (cioè l'iscrizione primaria della vita nell'ordine statuale). "Ius soli" indica la nascita in un certo territorio e "ius sanguinis" la nascita da genitori cittadini.

La cittadinanza non identifica semplicemente una generica soggezione all'autorità regale o a un determinato sistema di leggi, né incarna semplicemente il nuovo principio egualitario: essa nomina il nuovo statuto della vita come origine e fondamento della sovranità e identifica quindi letteralmente i membri della sovranità.

Se i rifugiati (il cui numero non ha mai cessato di crescere nel secolo scorso, fino a includere oggi una parte significativa dell'umanità) rappresentano, nell'ordinamento dello Stato-Nazione moderno, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando la continuità tra uomo e cittadino, fra natività e nazionalità, essi mettono in crisi la finzione originaria della sovranità moderna. A partire dalla prima guerra mondiale il nesso nascita-nazione non è più in grado di svolgere la sua funzione legittimante all'interno dello Stato, e i due termini cominciano a mostrare il loro insuturabile scollamento. Insieme al dilagare sulla

scena europea di rifugiati ed apolidi (1,5 mil. di russi bianchi, 700mila russi armeni, 500mila bulgari, 1 mil. di greci) il fenomeno più significativo in questa prospettiva è la contemporanea introduzione nell'ordinamento giuridico di molti stati europei di norme che permettono la denaturalizzazione e la denazionalizzazione in massa dei propri cittadini.

3.5- L'OSCENITÀ DELLA DEMOCRAZIA–SPETTACOLO

In accordo con la profezia di X. Echeverrìa (Telepolis, 1995) possiamo affermare che oggi esiste solo una *piccola borghesia planetaria*, a cui le vecchie classi afferiscono come ad un Modello Unico. Questo era esattamente ciò che Fascismo e Nazismo avevano compreso, e aver visto con chiarezza l'irrevocabile tramonto dei vecchi soggetti sociali ne costituisce l'insuperabile patente di modernità. Da un punto di vista strettamente politico, fascismo e nazismo non sono stati superati e noi viviamo ancora nel loro segno. Essi rappresentavano, però, una piccola borghesia nazionale, ancora attaccata a una posticcia identità popolare, sulla quale agivano sogni di grandezza borghese.
Oggi la *piccola borghesia planetaria* si è invece emancipata da questi sogni ed ha fatto propria l'attitudine del proletariato a declinare qualsiasi ravvisabile identità sociale. Tutto ciò che è, il piccolo borghese lo nullifica nel gesto stesso con cui sembra ostinatamente aderirvi: egli conosce solo l'improprio e l'inautentico e rifiuta persino l'idea di una parola propria.
Le differenze di lingua, di dialetto, di modi di vita, di costume e, soprattutto, le particolarità fisiche di ciascuno, che costituivano la verità e la menzogna dei popoli e delle generazioni, hanno perduto per lui ogni significato e non trovano possibilità di espressione e

comunicazione. Nella piccola borghesia, le diversità che hanno segnato la tragicommedia della storia universale stanno esposte e raccolte in una fantasmagorica vacuità.

L'insensatezza dell'esistenza individuale, ereditata dai sottosuoli del nichilismo, è divenuta nel frattempo così insensata da perdere ogni pathos e trasformarsi in esibizione quotidiana: nulla assomiglia alla vita della nuova umanità quanto un film pubblicitario da cui sia stata cancellata ogni traccia del prodotto reclamizzato. La contraddizione però del piccolo borghese è che egli cerca ancora in questo film il prodotto di cui è stato defraudato, ostinandosi malgrado tutto a far propria un'identità che gli è divenuta, in realtà, assolutamente impropria e insignificante.

Vergogna e arroganza, conformismo e marginalità emergono come estremi di ogni sua tonalità emotiva.

Il fatto è che l'insensatezza della sua esistenza si urta a un'ultima insensatezza, sulla quale naufraga ogni pubblicità: la morte. In questa, il piccolo borghese va incontro all'ultima espropriazione, all'ultima frustrazione dell'individualità: la nuda vita, il puro incomunicabile, dove la sua vergogna trova finalmente pace. In questo modo, egli copre con la morte il segreto che deve pur rassegnarsi a confessare: che anche la nuda vita gli è, in verità, impropria e puramente esteriore, che non c'è, per lui, sulla terra alcun riparo.

Ciò significa che la piccola borghesia planetaria è verosimilmente la "forma" nella quale l'umanità sta andando incontro alla propria distruzione.

Guy Debord (1967) affermava – radicalizzando l'analisi marxiana del carattere di feticcio della merce – che il capitalismo nella sua forma ultima si presenta come un’immensa accumulazione di immagini, in cui tutto ciò che era direttamente *vissuto* si è allontanato in una *rappresentazione*. Lo spettacolo non coincide

però semplicemente con la sfera delle immagini o con ciò che oggi chiamiamo media: esso è "rapporto sociale fra persone, mediato attraverso le immagini", l'espropriazione e l'alienazione della stessa socialità umana. Ovvero, con una formula lapidaria: "lo spettacolo è il capitale a un tal grado di accumulazione che diventa immagine". Ma, per ciò stesso, lo spettacolo non è che la pura forma della separazione: dove il mondo reale si è trasformato in un'immagine e le immagini diventano reali, la potenza pratica dell'uomo si distacca da se stessa e si presenta come un mondo a sé.
È nella figura di questo mondo separato e organizzato attraverso i media, che le forme dello stato e dell'economia si compenetrano, che l'economia mercantile accede ad uno statuto di sovranità assoluta e irresponsabile sull'intera vita sociale.
Economia mercantile che, dopo aver falsificato l'insieme della produzione, può ora manipolare la percezione collettiva e impadronirsi della memoria e della comunicazione sociale, per trasformarle in un'unica merce spettacolare, in cui tutto può essere messo in discussione, tranne lo spettacolo stesso che, in sé, non dice altro che: "ciò che appare è buono, ciò che è buono appare".
Il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non è rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'alienazione della stessa natura linguistica e comunicativa dell'uomo, di quel *logos* in cui un frammento di Eraclito identifica il "comune". E la forma estrema di questa espropriazione del "comune" è lo Spettacolo, cioè la politica in cui viviamo. Nella società spettacolare la stessa comunicatività viene separata e relegata in una sfera autonoma. Ciò che impedisce la comunicazione è la comunicabilità stessa, gli uomini sono separati da ciò che li unisce. Il linguaggio non soltanto si costituisce in una sfera

autonoma, ma nemmeno rivela più nulla – o meglio – rivela il nulla di tutte le cose.
Per questo, il potere fondato sulla supposizione di un fondamento vacilla oggi su tutto il pianeta e i regni della terra si avviano uno dopo l'altro verso il regime democratico–spettacolare che costituisce il compimento della forma Stato. Ancor prima delle necessità economiche e dello sviluppo tecnologico, ciò che sospinge le nazioni della terra verso un unico destino comune è l'alienazione dell'essere linguistico, lo sradicamento di ogni popolo dalla sua dimora vitale nella lingua. La politica contemporanea è questo devastante *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità.

2.6- CREPUSCOLO DELLO STATO, TRAMONTO DELLA DEMOCRAZIA

È possibile ripensare alla Democrazia, come forma di organizzazione sociale e governo statuale, a partire dai processi che i soggetti mettono in atto per stare insieme, convivere, prendere decisioni, negoziare? Fare ciò significa sperare di rintracciare una Comunità alla base dello Stato, che sia in grado di decidere, scegliere, individuare una forma di gestione dei processi sociali. Ma oggi quale (o meglio quali comunità) esistono, cosa esprimono, come si costituiscono?
La radice della parola comunità si rintraccia nelle due varianti latine ad essa etimologicamente connesse (Fornari, Simbolo e codice, 1976): cum moenia, luogo circondato da mura e cum munus, luogo di scambi e doveri. La comunità ha in sé la figura del "doppio": dentro/fuori le mura, come identificazione di un

originario spazio/tempo, e individuo/collettività, che si legano, si percepiscono per qualche aspetto interdipendenti.
Una comunità è un luogo di scambi, economici e psicologici, che ne caratterizzano in maniera unica un determinato nomos. In questa accezione e senso, non esistono comunità uguali: i legami che sono caratteristici ad una comunità, non possono esserlo a nessun'altra.
In altre parole ogni comunità fonda e prevede un suo statuto, caratteri e legami interpersonali specifici, moneta e valori determinati. In altre parole ogni comunità esprime una sua identità, risultante geometrica, non semplice somma, delle identità dei soggetti (gruppi e/o singoli) che ne fanno parte e, d'altro canto, influenza e determina il modus vivendi di ciascun soggetto ne sia appartenente.
Ogni comunità ricerca nell'agio il suo "modus operandi". Agio come spazio "accanto" (ad-jacens, adjacentia), luogo aperto in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente, in una costellazione semantica in cui la prossimità spaziale confina col tempo opportuno (ad-agio, aver agio) e la giusta relazione. L'agio è il sentimento della sovranità di un "gruppo" su se stesso, del benessere collegato al sentirsi a casa propria e di poter decidere della vita e del futuro.
La comunità è altresì sentimento soggettivo del collettivo, esperienza e vissuto della pluralità; ma è anche sentimento collettivo che riconosce la soggettività, nell'unicità: è un dipinto di Enscher, l'io e i molti di Eraclito.
Per questi motivi, non possono esistere "modelli unici" di influenzamento reciproco, di appartenenza, di partecipazione e quindi nemmeno di organizzazione, normativa e governativa.
L'idea plurale di comunità contraddice l'apriori dei modelli e il loro dispositivo logico di controllo.
La partecipazione, come lotta per l'appartenenza, presuppone la costruzione di modelli plurali, che non possono nascere se non nel

campo definito da quei soggetti, in quel luogo e in quel tempo. La comunità è una risultante di influenze e il suo governo non può essere che negoziale, pattuito dai soggetti che lo vogliono, non per sempre ma per un tempo, che deve essere determinato, non in-finito. La comunità che fissa la sua forma in un determinato "Stato" ha il diritto/dovere, attraverso la voce di tutti i suoi appartenenti, di ridefinire periodicamente i processi attraverso i quali si regola e di determina. E questo perché, se l'identità comunitaria si può organizzare, regolamentare, strutturare, non può essere una volta per sempre. I soggetti e le generazioni si susseguono e sono linfa vitale per una continuità nel tempo se e solo se hanno voce in capitolo nella identificazione di progetti, nella visione del futuro e nella determinazione di regole.

Ma questa idea di comunità e il vissuto soggettivo che la sostanzia non sono più rintracciabili negli stati-nazione d'oggi.

La necessità di stabilire un limite tra dentro e fuori (cum moenia), "conditio sine qua non" attraverso cui si costituisce la comunità, ha determinato l'innalzamento di confini, la chiusura delle porte delle mura al mondo, al fuori.

Lo Stato che della comunità politica è la sua rappresentazione storica formalizzata, ha contribuito a ciò, negando il riconoscimento delle frontiere, come opportunità di migrazione, stimolo al cambiamento ed esercizio del potere. Ha sancito la prevalenza dei confini sulle frontiere: la comunità si identifica sempre di più nell'essere auto-referente e confinata, piuttosto che nell'essere permeabile, luogo di passaggio per lo straniero, e cioè passibile di modificazione e cambiamento.

L'attualizzazione è altro dall'idea di comunità che abbiamo delineato sopra. La comunità politica è andata via via configurandosi come istituto di garanzia degli appartenenti, per la difesa dallo straniero, identificato sempre come nemico. La

comunità-statuale come istituzione rassicurante, prodotto di singolarità decadenti, frantumate, che riversano nel collettivo le proprie ansie e incapacità di gestione dell'oggi e di proiezione nel futuro.
E d'altro canto la deriva della comunità non è che l'altra faccia della frantumazione delle soggettività individuali. Identità frantumate che però producono, in un processo di proiezione continua, laddove riescono, comunità compatte e decise nella soddisfazione dei bisogni di sicurezza, di difesa dall'incerto e dallo sconosciuto.
Perduta l'originaria caratteristica di essere fondata sul legame tra i soggetti, la comunità struttura meccanismi e articola sistemi sociali di soggezione e controllo del singolo. Legando in un circolo vizioso, soggettività e collettività, per sostenere l'immagine di una comunità e per frenarne l'inarrestabile deriva verso le patologie che oggi stanno sotto gli occhi di tutti. Se, da una parte è dunque la singolarità, con la sua incapacità di collegamento tra le parti interne e di legame con l'altro, che connota quel che rimane della comunità, dall'altra la forma Stato, rappresenta la forma ideale di risposta all'ansia persecutoria e depressiva del singolo (E. Jaques, 1955).
Lo Stato – ma anche gli altri sistemi sociali che ne rappresentano la sua articolazione quotidiana – si fondano su, e producono, relazioni che come primo obiettivo non hanno la valorizzazione e l'incremento di partecipazione ed appartenenza, quanto la cura del corpo comunitario, perché mai guarisca e si risvegli dal suo torpore, fisico e mentale.
Ma dopo Tienanmen l'alba di una nuova politica ha visto i primi bagliori.
Il fatto nuovo della politica, che in quella piazza si è mostrato, è che essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo della comunità-stato, ma lotta fra lo Stato e il non-Stato, disgiunzione incolmabile tra le singolarità qualunque e l'organizzazione statale.

Ciò non ha nulla a che fare con la semplice rivendicazione del Sociale contro lo Stato che, in anni recenti, ha più volte trovato espressione nei movimenti di contestazione.
Le singolarità qualunque non possono formare una *societas* perché non dispongono di alcuna identità da far valere, di alcun legame di appartenenza da far riconoscere.
D'altra parte lo Stato può riconoscere qualsiasi rivendicazione di identità, perfino (e la storia recente ne è l'eloquente conferma) quella di un'identità statale al proprio interno. Ma che delle singolarità facciano comunità senza rivendicare un'identità, che degli uomini co-appartengano senza una rappresentabile condizione di appartenenza – è ciò che lo Stato non può in alcun caso tollerare.
Poiché oggi lo Stato, come abbiamo già detto, non si fonda sul legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento, che vieta (Badiou, 1988). Per esso, rilevante non è mai la singolarità come tale, ma solo la sua inclusione in una identità collettiva qualunque, e se essa non può darsi, questo fatto è una minaccia con cui lo Stato non è disposto a venire a patti. La singolarità qualunque, che vuole appropriarsi dell'appartenenza stessa, del suo stesso essere, e declina per questo ogni identità e ogni condizione di appartenenza, è il principale nemico dello Stato.
Dovunque queste singolarità manifesteranno pacificamente il loro essere-in-comune, vi sarà una Tienanmen e, prima o poi, compariranno i carri armati.

APPENDICE CONCLUSIVA

Non trovo parole da aggiungere a quelle già scritte in nome di una conclusione che risulterebbe, in primis a me, inutile quanto inconcludente. Sento invece la necessità di dare merito a coloro i quali mi hanno aiutato, con scritti e pensieri, a stendere le pagine che forse avete pazientemente concluso di leggere.

Giorgio Agamben, Franco Basaglia, Norberto Bobbio, Ida Magli: la lettura di alcuni dei loro testi mi ha aiutato a comprendere meglio l'intramontabile Michel Foucault, l'acuto Elliott Jaques, l'obsoleto (?) Karl Marx, il sempre attuale Guy Debord.

Una menzione speciale a:

- "Wu Ming – Impresa di produzioni narrative" e, in particolare, alla sua stimolante quanto provocatoria newsletter Giap;
- Ivan Dobre e il suo "Detriti sul Delta. Affresco di fine millennio" (Arcipelago Edizioni);
- Giovanni Lindo Ferretti, ai suoi scritti e alle parole in versi per la musica dei P. G. R. – Per Grazia Ricevuta.

POST SCRIPTA
(luglio/settembre 2003)

LA CRITICA ALLA DEMOCRAZIA È UN TABÙ

Roma 10 novembre 2001…
La giornata iniziò male. La mattina dovevo andare ad un funerale.
Era morto un mio vecchio amico.
Marcello. Partigiano combattente a La Spezia, nei GAP. …
Viaggiò. Nel 1968 era a Chicago.
Ripeteva spesso uno slogan del "Movement" americano "Here and Now". Qui ed Ora!

Sbancor, American Nightmare

La Democrazia (rappresentativa, parlamentare, occidentale) non è passibile di critica.
Equiparabile al ruolo svolto in passato dalla divinità, occupa il topos dal quale ogni riflessione politica deve partire e al quale deve ricongiungersi. Si è sostenuta sulla tradizione greca e romana dell'agorà e della repubblica, sull'habeas corpus inglese che difendeva i cittadini dall'assolutismo dei sovrani, sul sogno francese di "libertà, uguaglianza, fraternità", sul principio americano della divisione dei poteri.
La democrazia è stata la prima promessa nella Storia del diritto di tutti alla sovranità e alla ricerca della felicità.
Ma oggi è ancora sostanzialmente immutata rispetto a quando è nata, oltre due secoli fa, e quella promessa nobile ha una parvenza di realtà.

Le rappresentazioni (costituzioni, principi, leggi) contemporanee sono simulacri di quanto era posto a fondamento ed origine della prassi democratica. Ciò che sorprende è che anche le più aspre critiche alla Democrazia nelle sue forme odierne cadono nell'impossibilità di uscire dal modello criticato. La riflessione non scarta di lato, non esce dalle frontiere, non affronta i principi, non immagina scenari che travalichino il "campo democratico".

L'opinione, quasi unanime e prevalente, è che le forme dello Stato e della Democrazia parlamentare siano coincidenti e rappresentino la "fine della Storia", il modello al quale omologare il pianeta, il punto di arrivo della convivenza sociale.

Anche la critica, radicale e stimolante, ricca di interessanti intuizioni di alcune voci dell'opposizione radicale al sistema (leggi no/new-global) sul fallimento della costituzione europea e sulla possibile sua alternativa a partire da un "governo delle minoranze" ispirato ai processi di partecipazione ed espressione della "rete delle reti", non fuoriesce dal paradigma democratico: "Un ripensamento radicale della Democrazia è all'ordine del giorno. Alla parola Democrazia non corrisponde quasi più niente, da quando la dimensione globale ha preso il sopravvento sulla dimensione locale, nazionale o regionale... *Ciò con cui ci misuriamo è una crisi postmoderna della Democrazia che chiede un modello postmoderno di ridefinizione della Democrazia*"[9].

Perché "ridefinire" la Democrazia e non cominciare invece a pensare oltre al paradigma? Perché (parafrasando il collettivo *WU MING*) non cimentarsi nella ricerca di miti fondativi, che diano voce all'immaginazione collettiva ancora costretta nel simulacro del sogno moderno occidentale della Democrazia planetaria?

Insomma la Democrazia come paradigma della storia politica dell'umanità è un tabù inviolabile. Chiunque ne discuta sembra

---

[9] cfr. il "pezzo" di Franco Berardi BIFO su www.rekombinant.org

essere attanagliato dalla paura di oltrepassare le "colonne d'Ercole" costituite da concetti quali sovranità popolare, "one man one vote", divisione dei poteri, uguaglianza dei diritti. Forse perché lo sguardo della critica è orientato al passato: come se negare il valore della Democrazia significhi immediatamente affermare un ritorno alle forme che la Democrazia ha legittimamente, con grande fortuna per tutti, spazzato via.

Eppure la strada di una riflessione critica originale – nel senso di fondativa, e non semplicemente decorativa – può essere spianata dalla spallata che Sbancor[10] infligge alla storia "virtuale" dell'ultimo cinquantennio. Perché virtuali erano tutte le illusioni che ci eravamo fatti – dal dopoguerra ad oggi – sulla nostra (nostra inteso come Popolo della Terra) influenza sugli avvenimenti nazionali e internazionali. Mentre reale era ed è il *warfare*, braccio operativo delle "counterinsurgency operations" praticate dalle lobbies (gangs) anglo-americane alla faccia di qualsiasi Democrazia e di qualsiasi governo (imperiale o meno che sia), sopravvissute a qualsiasi membro (potente o meno) ne abbia fatto parte.

In questo senso si potrebbe iniziare a percorrere il paradigma "Democrazia", capaci a (come ben dice *WU MING* nella sua recente antologia "Giap!") "essere disposti a trovare ciò che non si stava cercando, a valutare correttamente l'imprevisto. Essere *serendipici* significa conquistare l'attitudine che ti fa gioire delle deviazioni, dei lavori in corso, delle strade maestre bloccate, perchè l'esperienza di lasciare la carreggiata e battere altri sentieri ci farà trovare qualcosa".

Senza questa attitudine... non si può capire come la contemporanea Democrazia imperio-occidentale si fondi (tra l'altro) su:

1- la decostruzione dello spazio/la produzione di nuovi spazi: dal Kossovo a Sarajevo, a Kabul (1 e 2), Baghdad, magari passando

[10] American Nightmare, *Nuovi Mondi Media*, 2003

per Mosca, il gioco imperiale si struttura (da 15 anni a questa parte) nella definizione di ciò che deve stare all'interno di un confine e di ciò che deve essere espulso da esso, magari costruendo uno spazio ad hoc. Dalla ex Jugoslavia alla ex Unione Sovietica, il prodursi continuo di implosioni e ricostruzioni tende rapidamente a definire ambiti di controllo fruibili e colonizzabili.

2- L'apparente eccentricità e il costante nomadismo degli spazi da oKKupare: oggi a Baghdad, domani a Kuala Lumpur, dopo nel Laos e magari in Corea... la Democrazia imperiale modifica rapidamente il focus dell'esportazione del suo modello, apparentemente senza una logica, ma in realtà con un continuum di senso strategico, rintracciabile negli

- interessi energetici (le nuove pipelines sono euroasiatiche, come dice Sbancor)
- e/o finanziari (la droga tornerà a prodursi in Indocina)
- e/o di mercato economico e delle armi (la Cina sarà un nuovo mercato economico o il principale avversario da contrastare?).

3- La repressione dei conflitti interni (intra-spazio) in nome delle emergenze internazionali (inter-spazio): è la storia americana dopo l'11 settembre, ma anche quella domestica che a "cascata" produce leggi e norme che negano libertà individuali, disciplinano comportamenti collettivi, limitano spazi di influenza personali, intendono dirimere preventivamente qualsiasi questione potenzialmente conflittuale e/o divergente.

4- L’esaltazione dello spazio (stato) nazionale come fondamento del monopolio della forza imperiale: lo stato-nazione oggi non si fonda su un legame sociale, di cui sarebbe espressione, ma sul suo scioglimento (déliaison), che vieta. Il simulacro (bandiera e inno) è funzionale all'esportazione del modello democratico a

qualsiasi costo (economico) e a qualsiasi prezzo (di vite umane). Lo stato che non si adegua al modello occidental-democratico è un "stato canaglia" (rogue state) da fronteggiare, disarticolare, okkupare e, se possibile, annettere all'ideale della pace mondiale "sub american condicione".

... A DUE ANNI DALL'11 SETTEMBRE

Ci fotte la guerra che armi non ha
Ci fotte la pace che ammazza qua e là
Ci fottono i preti i pope i mullah
L'onu la nato la civiltà
Bella la vita dentro un catino
Bersaglio mobile d'ogni cecchino
Bella la vita a Sarajevo città
Questa è la favola della viltà

P.G.R., Cupe Vampe

Gli elementi in gioco per delineare possibili scenari futuri di convivenza e decisionalità statuale sono afferenti alla legittimità attribuita al governo e alle sue forme giuridico–politiche di espressione: i concetti di *emergenza* ed *eccezione* (riferentisi allo Stato) ne rappresentano i nodi problematici più profondi e di estrema attualità.
Il totalitarismo moderno (così come l'abbiamo conosciuto nel XX secolo) può essere definito come l'instaurazione, attraverso *lo stato di eccezione*, di una guerra civile legale, che permette l'eliminazione fisica non solo degli avversari politici, ma di intere categorie di cittadini che per qualche ragione risultino non integrabili nel sistema politico. La creazione volontaria di uno *stato*

di emergenza permanente (anche se eventualmente non dichiarato in senso tecnico) è divenuta una delle pratiche essenziali degli stati contemporanei, anche di quelli cosiddetti democratici.
Lo stato di eccezione tende sempre più a presentarsi come il paradigma di governo dominante nella politica contemporanea: in questo senso esso si presenta come una soglia di indeterminazione fra Democrazia e Assolutismo.

Ad exemplum
Il significato immediatamente "totalitario" dello stato di eccezione come struttura originale in cui il diritto include in sé il "vivente" attraverso la propria sospensione come "cittadino" emerge con chiarezza nel "military order" emanato dal presidente degli Usa il 13/11/2001.
Il documento autorizza la "indefinite detention" e il processo da parte di "military commissions" (da non confondere con i tribunali militari previsti dal diritto di guerra) dei non-cittadini sospetti di implicazioni in attività terroristiche.
Già lo USA Patriot Act (emanato dal senato il 26 ottobre 2001) permetteva all'Attorney di "prendere in custodia" lo straniero (alien) sospettato di attività che avrebbero potuto mettere in pericolo "la sicurezza nazionale degli Stati Uniti"; ma entro sette giorni lo straniero doveva essere o espulso o accusato di violazione della legge sull'immigrazione o di un altro delitto.
La novità dell'ordine del presidente Bush è di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile. I talebani catturati in Afghanistan non solo non godono dei diritti di prigioniero sanciti dalla convenzione di Ginevra, ma nemmeno di quello di imputato di un qualsiasi delitto secondo le leggi americane.

Non prigionieri né accusati, ma soltanto detenuti, essi sono oggetto di una pura signoria di fatto, di una detenzione indefinita non solo in senso temporale, ma quanto in relazione alla sua stessa "natura", poiché del tutto sottratta alla legge e al controllo giudiziario.
Il solo paragone possibile è con la situazione giuridica degli Ebrei nei Lager nazisti.
Dunque, lo stato di eccezione non è un diritto speciale (come il diritto di guerra, che ispira lo stato di assedio e la legge marziale), ma in quanto sospensione dello stesso ordine giuridico, ne definisce la soglia o il concetto limite.
Oggi la progressiva erosione dei poteri legislativi del parlamento, che si limita spesso a ratificare provvedimenti emanati dall'esecutivo con decreti aventi forza-di-legge, indicano come lo stato di eccezione sia sorto a paradigma di governo. Uno dei suoi caratteri essenziali, la provvisoria abolizione della distinzione fra potere legislativo, esecutivo, giudiziario mostra la tendenza contemporanea a trasformare l'eccezione in durevole prassi di governo.
La democrazia si è di fatto trasformata da parlamentare in governamentale.
Il principio democratico della divisione dei poteri è oggi venuto meno e il potere esecutivo ha di fatto assorbito, almeno in parte, il potere legislativo. Il parlamento non è più l'organo sovrano cui spetta il potere esclusivo di obbligare i cittadini attraverso la legge: esso si limita a ratificare i decreti emanati dal potere esecutivo.
In senso tecnico, la Repubblica non è più parlamentare ma governamentale; ed è significativo che una simile trasformazione dell'assetto costituzionale sia oggi in corso, seppur in misura diversa, in tutte le cosiddette "democrazie occidentali".
Tradizione che ha le sue "nobili" radici nello stato "duale" di matrice nazista e fascista.

Infatti né Mussolini né Hitler possono essere tecnicamente definiti dittatori.
Mussolini era il capo del governo, legalmente investito di tale carica dal re, e Hitler era il cancelliere, nominato dal legittimo presidente del Reich. Ciò che caratterizzava i due regimi fu che essi lasciarono sussistere le costituzioni vigenti (Statuto Albertino e Costituzione di Weimar) affiancando ad esse una seconda struttura giuridicamente non formalizzata che poteva esistere accanto a quella formale, grazie allo stato di eccezione. Né il Duce né il Führer rappresentavano delle magistrature o delle cariche pubbliche costituzionalmente definite: le loro qualità sovrane erano legate immediatamente alla persona fisica e appartenevano alla tradizione biopolitica dell'Autorità e non a quella giuridico–normativa del Nomos.
Il sistema giuridico che ha sostenuto, legittimato, talvolta dominato la politica in Occidente si presenta dunque come una struttura doppia, formata da due elementi eterogenei e, tuttavia, coordinati: uno normativo e giuridico in senso stretto e uno anomico e metagiuridico.
Lo stato di eccezione è il dispositivo che in ultima istanza, articola e tiene insieme i due aspetti della macchina giuridico–politica, istituendo una soglia di indecidibilità fra anomia e nomos, fra vita e diritto. Fin quando i due elementi permangono correlati, ma concettualmente e temporalmente distinti – come nell'Europa medievale nella contrapposizione fra potere spirituale e potere temporale – la loro dialettica può tuttavia in qualche modo funzionare.
Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona oppure quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventa la regola, allora il sistema giuridico–politico si trasforma in una macchina letale.

Il potere al suo centro tiene lo stato di eccezione ma questo è essenzialmente uno spazio vuoto. Ciò non significa che la macchina del potere non sia efficace: infatti ha continuato a funzionare a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai giorni nostri.
Lo stato di eccezione ha anzi raggiunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario, attraverso la violenza governamentale che ignora all'esterno il diritto internazionale, produce all'interno uno stato di eccezione permanente e pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto. D'altro canto dallo stato di eccezione effettivo in cui viviamo non è possibile il ritorno allo stato di diritto, poiché in questione oggi sono i concetti stessi di "stato" e di "diritto".

Capitolo 3
NON-VIOLENZA: CONNOTATI E CARATTERISTICHE

Luca Bacchetta[11]

La nonviolenza è contemporaneamente almeno tre cose:

a) un principio etico: agire nelle relazioni con gli altri senza usare violenza (o riducendo al massimo la violenza). Possiamo far coincidere questo principio con il termine ahimsa (usato da Gandhi) o con le posizioni dei "pacifisti assoluti" quale ad es. Tolstoj
b) un metodo di autoformazione e azione sociale per il superamento delle disuguaglianze e delle situazioni di oppressione (che Gandhi chiama satyagraha)
c) un insieme di tecniche, utilizzate nel corso dei secoli in situazioni di conflitto sociale.

Il modo con cui questi tre elementi si combinano, genera le principali accezioni che al termine nonviolenza sono date: da quelle per cui il centro è l'astenersi dalla violenza sempre e comunque, sopportando anche i soprusi (sono soprattutto alcune correnti cristiane)[12], a quelle per cui la scelta della nonviolenza è solo di

[11] www.psicopolis.com/SINGErgopolis/bacchetta/
[12] "Mai resistere a chi fa il male con la forza, mai sommare violenza a violenza. Se ti colpiscono, sopporta; se vogliono prendere i tuoi beni, consegnali loro; se

opportunità, per cui è ammessa la possibilità, anche teorica, di forme di lotta diverse (ad es. di guerriglia "rivoluzionaria")[13], a quelle per cui (principalmente la corrente di ispirazione gandhiana)[14] principio etico, metodo di azione sociale e tecniche di lotta sono indissolubilmente legati.

A questa forma "matura" di interpretazione della nonviolenza mi riferirò in questo saggio nel momento in cui utilizzerò il termine nonviolenza.

- Il ripudio della violenza (ahimsa)
- Il metodo di azione sociale (satyagraha)
- Il programma costruttivo

sono i tre punti principali di riferimento per l'azione nonviolenta.

3.1- IL RIPUDIO DELLA VIOLENZA

La scelta della nonviolenza è la scelta cosciente di chi ritiene che per raggiungere obiettivi di benessere collettivo sia non solo moralmente doveroso, ma assolutamente più utile utilizzare strumenti che integrino (e non sopprimano) il contributo dell'altro. Si afferma con forza, quindi, l'esistenza di un legame diretto tra fini e mezzi. Non è possibile ottenere giustizia praticando

---

ti impongono di lavorare, lavora" L. N. Tolstoj, *What I Believe*, cit. in G. Cosi, (1984), p.90

[13] Un esempio vicino a noi è l'interpretazione che della nonviolenza danno le cosiddette "tute bianche", che contemporaneamente sostengono il movimento zapatista (EZLN) in Chiapas e utilizzano forme nonviolente per le azioni dirette.

[14] In questo caso, come sostiene ad. es. G. Pontara, il ripudio della violenza non è un principio ultimo, assoluto, fa riferimento ad una "etica della responsabilità", si colloca all'interno di un sistema plurivaloriale dove fondamentale è la valutazione delle conseguenze prodotte dall'azione.

l'ingiustizia, pace utilizzando la guerra, verità utilizzando menzogna e sotterfugio.
Come spiega bene Pontara[15], ripudio della violenza non vuol dire accettazione passiva ma azione.

3.2- IL METODO DI AZIONE SOCIALE

Il modo con cui si gestisce un conflitto non considerando l'altro nemico (da sopprimere) ma interlocutore (da convincere e comprendere) è il metodo che Gandhi ha chiamato satyagraha (ricerca della verità).
"*Un individuo o un gruppo di individui (P) coinvolto in una situazione conflittuale (S) con un individuo o un gruppo (Q) agirà in modo nonviolento di tipo satyagraha soltanto ove soddisfi le seguenti sei condizioni:*

1- *P in S non usa minaccia o violenza nei confronti di Q*
2- *P in S si attiene in ogni fase del conflitto alla verità*
3- *P in S è disposto ai massimi sacrifici per la realizzazione degli obiettivi che in S ritiene essenziali*
4- *P in S è costantemente coinvolto nell'attuazione di un programma costruttivo*
5- *P in S è disposto al compromesso sugli obiettivi che in S non considera essenziali*
6- *P in S non inizia la sua azione diretta ricorrendo subito alle forme più radicali di lotta*"[16]

Il gruppo nonviolento "*coinvolto in un conflitto dovrà astenersi da ogni forma organizzata di lotta deliberatamente volta a distruggere*

[15] G. Pontara, *Introduzione*, in Gandhi (1973)
[16] G. Pontara, cit p. CI

l'avversario o ad infliggergli, direttamente o indirettamente, delle sofferenze. (…) non essendo una passiva sottomissione bensì un'attiva resistenza ad ogni ingiustizia, sfruttamento ed indebito privilegio, la non-violenza di tipo satyagraha evidentemente può provocare nell'oppositore delle sofferenze, quelle cioè che patirà vedendo i suoi indebiti privilegi contestati e minacciati"[17].

Vediamo qui indicate le caratteristiche fondamentali del metodo:

a- l'astensione dalla violenza
b- la ricerca della verità
c- l'assunzione su di sé della maggior parte dei sacrifici
d- la disponibilità al compromesso su obiettivi non essenziali
e- la gradualità nella scelta delle forme di lotta
f- l'impegno in un programma costruttivo.

Nell'azione P si atterrà alla "verità". Cioè cercherà di appurare, nel modo più obiettivo possibile la natura e le cause del conflitto in cui si trova coinvolto, sforzandosi di giungere ad una descrizione della situazione tale da poter essere accettata anche dall'oppositore. Ciò comporta un tentativo di mettersi nei panni dell'altro e di integrarne il punto di vista.

È una concezione che Pontara chiama "fallibilista" della verità (è possibile sbagliare).

Uno degli scopi di queste condizioni è quello di ridurre il livello di ostilità (e conseguente pregiudizio e violenza) della controparte, disinnescandone sospetti e pregiudizi. Il tentativo è quello di giungere ad una visione il più possibile condivisa del problema che genera il conflitto, in modo da trovare possibili soluzioni.

"*Gli obiettivi più immediati sono quelli di impedire che un conflitto diventi un conflitto antagonistico, di inibire la propensione che l'oppositore può avere per ricorrere alla violenza, di diminuire la violenza dell'oppositore se questa è in atto, di umanizzare la lotta*

[17] G. Pontara, cit p. CV

umanizzando l'oppositore, gettando continuamente ponti di comunicazione che permettano, incoraggino il dialogo"[18]
La disponibilità al compromesso non è del tipo do ut des (scambio) ma deriva dalla disponibilità a rivedere le proprie convinzioni "*Sono un uomo essenzialmente incline al compromesso perché non sono mai sicuro di essere nel vero*"[19] diceva Gandhi.

3.3- IL PROGRAMMA COSTRUTTIVO

L'impegno nel programma costruttivo è uno degli aspetti che più caratterizzano l'azione nonviolenta. Questa non si traduce in mera protesta o rivendicazione, ma contiene, al suo interno, l'impegno nella realizzazione di attività che concretamente – da oggi – costituiscano il cambiamento desiderato. Non è un'invenzione gandhiana (d'altronde, come lui diceva, la nonviolenza è antica come le colline). La costituzione delle società di mutuo soccorso o delle prime cooperative agli inizi del secolo sono attività di questo tipo. L'impegno per la diffusione dell'agricoltura biologica, l'investimento sulla finanza etica e sulla riduzione dei consumi, il commercio equo–solidale, la gestione volontaria di parchi, la difesa della biodiversità, sono esempi contemporanei di attività che pian piano, senza grossi clamori stanno cambiando la cultura di fasce consistenti della popolazione. Fa più rumore una protesta di piazza che mille cooperative che crescono... si potrebbe dire, parafrasando un vecchio detto.
Il programma costruttivo è il cuore dell'azione nonviolenta. Permette di allargare il consenso attorno all'azione (anche coinvolgendo nella sua realizzazione persone che non sono "dalla

[18] G. Pontara, 1996, cit.p.47
[19] cit. in G. Pontara, 1996, p.67

nostra parte”), rafforza il morale e la coesione dei gruppi che vi partecipano, facendoli sentire impegnati in un’attività che immediatamente può dare dei riscontri in termini di cambiamento, segnala che il “cambiamento è possibile”, che parte dall’impegno dei singoli e che ognuno, per quanto debole sia considerato, può dare un contributo importante.

3.4- LA NONVIOLENZA CONTRO LA LEGALITÀ

Come abbiamo visto, la nonviolenza è contemporaneamente principio etico e azione sociale. Il rifiuto di recare violenza è profondamente legato alla scelta di lottare per il superamento delle ingiustizie.

Il titolo provocatorio di questo paragrafo ha questo obiettivo: sollecitare l’attenzione sul punto che la nonviolenza non è accettazione dello status quo ma anzitutto azione per il cambiamento.

Punto che è fondamentale ribadire per evitare il rischio che parlando di “educazione alla legalità, alla democrazia, alla nonviolenza” si pensi alla (con)formazione di un cittadino sottomesso alle norme sociali.

L’atteggiamento nonviolento nei confronti della legalità si richiama a diverse teorie filosofiche e politiche che affermano il primato della coscienza individuale sulle norme.

“In campo politico la lotta per il bene del popolo consiste soprattutto nell’opporsi all’errore nella forma delle leggi ingiuste.(…) Satyagraha per la maggior parte della gente significa Disobbedienza civile. È civile perché non è criminale. Il criminale viola la legge furtivamente, e cerca di evitare la punizione; del tutto differente è invece il comportamento di chi pratica la

resistenza civile. Questo obbedisce sempre alle leggi dello stato cui appartiene, non per paura delle punizioni ma perché le considera utili al benessere della società. Ma si verificano alcuni casi, generalmente rari, in cui egli considera alcune leggi ingiuste e l'obbedienza ad esse un disonore. Egli dunque apertamente e civilmente viola queste leggi e sopporta con pazienza la punizione che gli viene inflitta per tale violazione" (M. K. Gandhi) [20]

Quello del rapporto tra coscienza e norma è un tema lungamente affrontato nella storia del pensiero occidentale. Da Antigone[21] (dove la pietas prevale sulla legge) a Socrate (che accetta la condanna inflittagli dagli ateniesi)[22] a Locke ed Hobbes nel XVII secolo. Il pensiero liberale[23] afferma il concetto di "diritto di resistenza" del cittadino nei confronti delle norme che considera ingiuste.
D. H. Thoreau, considerato uno dei punti di riferimento di questa corrente, così si esprime in merito al rapporto tra norme, coscienza e disobbedienza:
Dopo tutto, la ragione pratica per la quale, quando il potere è per una volta nelle mani del popolo, si permette ad una maggioranza di governare, e lo si fa per un lungo periodo ininterrotto, non sta nel fatto che la cosa più probabile è che essa sia nel giusto, né nel fatto che ciò sembra la cosa più equa alla minoranza, ma nel fatto che la maggioranza è fisicamente la più forte. Ma un governo nel quale la maggioranza comandi in tutti i casi non può essere basato sulla giustizia, neppure nei limiti nei quali gli uomini la intendono.

---

[20] in M. K. Gandhi, 1973) p.15
[21] Nella tragedia di Sofocle, Creonte, decreta di proibire la sepoltura del cadavere di Polinice colpevole di aver aggredito Tebe, in questo modo condannandone l'anima ad errare in eterno. Antigone, sorella di Polinice, si ribella e disobbedisce al decreto di Creonte
[22] "Preferì morire rispettando le leggi, piuttosto che vivere trasgredendole". Senofonte (cit. in Cosi)
[23] Per approfondire il tema è utile: G. Cosi, cit.

Non può esistere un governo nel quale non siano le maggioranze a stabilire, virtualmente, il giusto e l'ingiusto, bensì la coscienza? – nel quale le maggioranze decidano soltanto le questioni alle quali sia possibile applicare la regola dell'opportunità? Deve il cittadino – anche se solo per un momento, od in minima parte – affidare sempre la propria coscienza al legislatore? Perché allora ogni uomo ha una coscienza? Io penso che dovremmo essere prima uomini, e poi cittadini.

Non è desiderabile coltivare il rispetto della legge nella stessa misura nella quale si coltiva il giusto. Il solo obbligo che ho diritto di assumermi è quello di fare sempre ciò che ritengo giusto.

Si dice abbastanza correttamente che una corporazione non abbia coscienza; ma una corporazione costituita da uomini di coscienza è una corporazione con una coscienza. La legge non ha mai reso gli uomini neppure poco più giusti; ed anzi, a causa del rispetto della legge, perfino gli onesti sono quotidianamente trasformati in agenti d'ingiustizia. (…)

Come deve comportarsi un uomo, oggi, nei confronti di questo governo americano? Io rispondo che non può esservi associato senza che ciò sia un disonore. Non mi è possibile neppure per un momento riconoscere come il mio governo quell'organizzazione politica che sia anche un governo schiavista.

Tutti gli uomini riconoscono il diritto alla rivoluzione, quindi il diritto di rifiutare l'obbedienza, e d'opporre resistenza al governo, quando la sua tirannia o la sua inefficienza siano grandi ed intollerabili. Ma quasi tutti sostengono che non sia questo il caso ora. (…) Quando un sesto della popolazione di una nazione che si è impegnata ad essere il rifugio della libertà è formato da schiavi, ed un intero paese è invaso e sottomesso ingiustamente da un esercito straniero, ed è soggetto alla legge marziale, penso che non sia troppo presto per gli uomini onesti per ribellarsi e fare una

rivoluzione. Ciò che rende questo compito ancora più urgente è il fatto che il paese assoggettato non è il nostro, ma nostro è l'esercito invasore.(...)
Non me la prendo con gli avversari lontani, ma con coloro che, vicino a noi, offrono la propria collaborazione e fanno gli interessi di coloro che sono lontani, e senza i quali questi ultimi sarebbero inoffensivi. (...)
Ci sono migliaia di persone che in teoria si oppongono alla schiavitù ed alla guerra, ma che in pratica non fanno niente per porvi fine; persone che, considerandosi discendenti di Washington e di Franklin, se ne stanno sedute con le mani in tasca, e dicono di non sapere cosa fare, e che non fanno niente; che addirittura pospongono la questione della libertà a quella del libero scambio, e leggono tranquillamente il listino-prezzi e le ultime notizie dal Messico dopo cena, e magari si addormentano su entrambi. Qual è il prezzo corrente di un uomo onesto e di un patriota oggi? Esitano, e si rammaricano, e talvolta fanno petizioni; ma non fanno niente con serietà ed in maniera efficace. Aspetteranno, ben disposti, che altri pongano rimedio al male, così da non doversene più rammaricare. Al massimo, si limitano a dare un voto che costa loro poco, ed un debole incoraggiamento ed un Augurio al giusto, quando passa loro vicino. (...)
Ogni votazione è una sorta di gioco d'azzardo, come la dama o il "backgammon", con una lieve sfumatura morale, un gioco con il giusto e l'ingiusto, con le questioni morali; e naturalmente le scommesse lo accompagnano. Il buon nome dei votanti non è in discussione. Può darsi che io dia il mio voto in base a ciò che considero giusto; ma non è per me vitale che il giusto prevalga. Sono disponibile a lasciare ciò alla maggioranza. L'impegno del voto, dunque, non va mai oltre quello della convenienza. Persino votare per il giusto è un non fare niente per esso. Significa solo

manifestare debolmente agli uomini il desiderio che il giusto debba prevalere. (…)

Di fatto, non è dovere di un individuo dedicarsi all'estirpazione del male, anche del più grande; giustamente, egli potrebbe avere altre faccende che lo occupano; ma è suo dovere, almeno, tenersene fuori e, se non vi pensa oltre, non dargli il suo supporto praticamente. Se mi dedico ad altri scopi e progetti, dapprima devo almeno verificare che non li sto perseguendo stando seduto sulle spalle d'un altro uomo. (…)

Coloro che, pur disapprovando il carattere ed i provvedimenti di un governo, gli concedono la propria fedeltà ed il proprio appoggio, ne sono senza alcun dubbio i più coscienziosi sostenitori, e costituiscono molto di frequente i più seri ostacoli alla riforma.(…)Le leggi ingiuste esistono: dobbiamo essere contenti di obbedirle, o dobbiamo tentare di emendarle, e di obbedirle fino a quando non avremo avuto successo, oppure dobbiamo trasgredirle da subito? (…) Non esito a dire che coloro i quali si definiscono abolizionisti dovrebbero immediatamente ritirare in modo effettivo il loro appoggio, sia di persona che in termini di proprietà, al governo del Massachusetts, e non aspettare finché costituiranno la maggioranza per un voto, prima di lasciare che il giusto prevalga mediante loro.(…)

So questo di sicuro, che se mille, se cento, se dieci uomini dei quali potrei fare i nomi, – se solo dieci uomini onesti, – sì, se un uomo ONESTO, in questo Stato del Massachusetts, cessando di tenere schiavi, si ritirasse seriamente da questa associazione, e fosse per questo motivo rinchiuso nella prigione della contea, ciò comporterebbe l'abolizione della schiavitù in America. Perché non conta quanto esiguo l'inizio possa sembrare: ciò che è fatto bene una volta è fatto per sempre. (…)

Sotto un governo che imprigiona chiunque ingiustamente, il vero posto per un uomo giusto è pure una prigione.[24]

Ho riportato in modo così esteso stralci del famoso "Saggio sulla disobbedienza civile", non solo per il valore storico del documento, ma anche per l'intensità con cui ancora oggi ci interroga su cosa significhi essere "cittadini" e su cosa significhi "assumersi responsabilità" e sui modi con cui quotidianamente contribuiamo a mantenere o a modificare il mondo in cui viviamo.

I punti chiave delle sue tesi sono:

a- è la coscienza e non i governi a decidere cosa è giusto e cosa no, anche quando i governi sono eletti democraticamente

b- non opporsi a norme ingiuste significa collaborare al loro mantenimento

c- opposizioni "simboliche", da "salotto", non servono che a proseguire l'ingiustizia

d- votare (per poi delegare ad altri la soluzione dei problemi) è inutile

e- sperare che un problema verrà risolto quando la maggioranza si convincerà della bontà della nostra idea è illusorio: ciò accadrà solo quando il problema sarà diventato irrilevante da solo

f- ciò che deve fare un uomo onesto per non collaborare con l'ingiustizia è disobbedire alla legge.

In questo approccio alla disobbedienza civile, che viene ripreso anche da Gandhi, ci sono dei tratti tipici della cultura anglosassone. In Gandhi la disobbedienza, soprattutto in uno stato democratico, in una società quasi-giusta, non mette in discussione l'ordinamento generale, ma solo la norma ingiusta.

---

[24] H. D. Thoreau, Disobbedienza Civile (1849), http://www.liberliber.it/biblioteca/t/thoreau/disobbedienza_civile/html/d_civile.htm

L'accettazione della pena che consegue alla violazione contiene in sé questi messaggi:

a- il riconoscimento dell'autorità

b- l'effetto "testimonianza"/palcoscenico: un uomo onesto che viene punito per aver violato una norma ingiusta costituisce un momento di "crisi" per i sistemi anglosassoni, che si fondano su una forte affermazione dei diritti individuali. Costituisce uno strappo del "patto sociale" su cui la società si fonda; disobbedire ad una regola per affermare il rispetto dei principi su cui l'ordinamento si fonda serve a mettere in "crisi" il sistema, a costringerlo a confrontarsi con i propri valori.

In Italia (ma mi viene il dubbio che la caratteristica riguardi tutti i paesi occidentali di cultura "cattolica"), dove è prevalente una cultura autoritaria, il rapporto cittadino-stato, il rapporto cittadino-autorità è vissuto in modo un po' diverso. L'assunzione diretta di responsabilità è scoraggiata, si promuove la delega. La disobbedienza è vista come ribellione ad un potere, da soffocare. Vero è anche che il nostro rapporto con le norme è un po' diverso. Tendenzialmente non le sentiamo parte di un patto che ci impegna, ma come vincoli che ci limitano (per cui più che confrontarci con loro, tentiamo di escogitar modi per "schivarle").

Anche individuare un interlocutore è più complicato. Così nebulosa è la geografia del potere. Altra cosa che caratterizza la nostra esperienza, e che ci differenzia dalle cosiddette "democrazie liberali", è la sostanziale assenza di movimenti civili autonomi rispetto al potere politico, capaci di esserne interlocutori. L'autonomia è pagata con l'isolamento, la relazione è possibile solo se diventa affiliazione. I movimenti più forti, ormai scomparsi, erano movimenti prevalentemente "rivendicativi" che si proponevano come un anello della catena cittadino–movimento–partito politico–istituzione. Non si danno, nella nostra storia (se

non in modo sporadico e per brevissimo tempo), iniziative civiche di tipo autogestionario, che invece sono molto diffuse all'estero. Questi elementi (ed altri probabilmente), spiegano come mai non siano così diffuse in Italia pratiche e movimenti diffusi di disobbedienza civile ed azione diretta.

Ma non è solo la scuola liberale (ed un po' anarchica) che fa riferimento a Thoreau che sostiene che è giusto disobbedire alle leggi ingiuste.

Nel 1965, un prete, che si definisce conservatore, **Don Lorenzo Milani**, scrive nella Lettera ai Giudici[25]:

La scuola (...) è l'arte delicata di condurre i ragazzi su un filo di rasoio: da un lato formare in loro il senso della legalità (e in questo somiglia alla vostra funzione), dall'altro la volontà di leggi migliori cioè il senso politico (e in questo si differenzia dalla vostra funzione).

(...) Il maestro deve essere per quanto può profeta, scrutare i «segni dei tempi», indovinare negli occhi dei ragazzi le cose belle che essi vedranno chiare domani e che noi vediamo solo in confuso.(...)

In quanto alla loro vita di giovani sovrani domani, non posso dire ai miei ragazzi che l'unico modo d'amare la legge è d'obbedirla.

Posso solo dir loro che essi dovranno tenere in tale onore le leggi degli uomini da osservarle quando sono giuste (cioè quando sono la forza del debole).

Quando invece vedranno che non sono giuste (cioè quando sanzionano il sopruso del forte) essi dovranno battersi perché siano cambiate.

---

[25] La lettera ai giudici, segue la lettera ai Cappellani militari, che – una volta pubblicata sulla rivista Rinascita – provocò l'incriminazione di don Milani. I due testi sono raccolti nella pubblicazione "L'obbedienza non è più una virtù" http://www.i-2000net.it/mirror/liberliber/biblioteca/m/milani/l_obbedienza_non_e_piu_una_virtu/html/sommario.htm

La leva ufficiale per cambiare la legge è il voto. La Costituzione gli affianca anche la leva dello sciopero.
Ma la leva vera di queste due leve del potere è influire con la parola e con l'esempio sugli altri votanti e scioperanti. E quando è l'ora non c'è scuola più grande che pagare di persona un'obiezione di coscienza. Cioè violare la legge di cui si ha coscienza che è cattiva e accettare la pena che essa prevede. È scuola per esempio la nostra lettera sul banco dell'imputato ed è scuola la testimonianza di quei 31 giovani che sono a Gaeta.
Chi paga di persona testimonia che vuole la legge migliore, cioè che ama la legge più degli altri. Non capisco come qualcuno possa confonderlo con l'anarchico. Preghiamo Dio che ci mandi molti giovani capaci di tanto.
Questa tecnica di amore costruttivo per la legge l'ho imparata insieme ai ragazzi mentre leggevamo il Critone, l'Apologia di Socrate, la vita del Signore nei quattro Vangeli, l'autobiografia di Gandhi, le lettere del pilota di Hiroshima. Vite di uomini che son venuti tragicamente in contrasto con l'ordinamento vigente al loro tempo non per scardinarlo, ma per renderlo migliore.
L'ho applicata, nel mio piccolo, anche a tutta la mia vita di cristiano nei confronti delle leggi e delle autorità della Chiesa. Severamente ortodosso e disciplinato e nello stesso tempo appassionatamente attento al presente e al futuro. Nessuno può accusarmi di eresia o di indisciplina. Nessuno d'aver fatto carriera. Ho 42 anni e sono parroco di 42 anime!
Del resto ho già tirato su degli ammirevoli figlioli. Ottimi cittadini e ottimi cristiani. Nessuno di loro è venuto su anarchico. Nessuno è venuto su conformista. Informatevi su di loro. Essi testimoniano a mio favore.
(...) (Bisogna) avere il coraggio di dire ai giovani che essi sono tutti sovrani, per cui l'obbedienza non è ormai più una virtù, ma la

più subdola delle tentazioni, che non credano di potersene far scudo né davanti agli uomini né davanti a Dio, che bisogna che si sentano ognuno l'unico responsabile di tutto. (L. Milani[26])

"Non posso dire ai miei ragazzi che l'unico modo d'amare la legge è d'obbedirla."
"Non c'è scuola più grande che pagare di persona un'obiezione di coscienza. Cioè violare la legge di cui si ha coscienza che è cattiva e accettare la pena che essa prevede".
Perché tanta enfasi sull'agire direttamente NON obbedendo, PAGANDO di persona, VIOLANDO la legge?
Perché è sull'obbedienza che si fonda la cultura autoritaria.
Perché il "rispetto" della legge, l'"astensione" dall'intervento hanno provocato i più grandi drammi dell'inizio del nostro secolo: fascismo, nazismo (e stalinismo) e la seconda guerra mondiale[27].
Il grande nemico della psicologia sociale e della pedagogia del dopoguerra è stata la cultura autoritaria. Formare cittadini liberi, capaci di pensare ed agire criticamente, è sembrato poter essere l'antidoto al ritorno di culture autoritarie e violente. Dalle ricerche sulla personalità autoritaria (Adorno), sulla leadership, sul conformismo (dalla "pressione di gruppo" di Asch agli esperimenti di Milgram sull'obbedienza all'autorità, al "group thinking" di Janis), all'insistenza della psicologia umanistica sull'empatia, la responsabilità e la comprensione come strumenti fondamentali nelle relazioni interpersonali oltre che nel lavoro clinico, fino alle lotte contro le istituzioni totali degli anni 60-70 (da Asylums a Basaglia) le psicologie e le pedagogie del dopoguerra sono state protagoniste di un grande movimento di emancipazione e liberazione umana.

---

[26] Lorenzo Milani, Lettera ai Giudici (cit.)
[27] Per una ricca e veloce trattazione delle ricerche di psicologia sociale sul ruolo dello "spettatore" nella determinazione delle "atrocità collettive" di questo secolo, v. Adriano Zamperini (2001)

Il rapporto tra nonviolenza e legalità, non è un rapporto di subalternità.

Non si parte dal principio: le regole esistono, vanno rispettate, ed eventualmente si possono far pressioni per modificarle.

Certo, nella prospettiva della lotta nonviolenta come è descritta da Gandhi, il principio di "gradualità" nell'utilizzo delle forme di lotta è cruciale, per cui la noncollaborazione e la disobbedienza civile sono forme estreme di conflitto, ma resta il problema che chiaramente affermava già Thoreau: rispettare una norma ingiusta vuol dire essere responsabili del suo mantenimento.

Scrive G. Pontara: *"un individuo fornito di personalità nonviolenta obbedirà, di regola, scrupolosamente alla legge, almeno dove la legge è il risultato di un processo democratico ed egli la consideri giusta; e potrà anche in via più generale ritenere che la legge vigente deve, di regola essere rispettata, per ragioni aventi a che fare con il benessere generale nella società. Ma, appunto, per le stesse ragioni potrà anche giustificare, in determinate condizioni, atti di disobbedienza o di insubordinazione nonviolenta."*[28]

Restano due punti importanti da affrontare riguardo il rapporto tra soggetto e norme:

a- è solo l'individuo a decidere della ingiustizia della norma? E con quale criterio?
b- nel momento in cui una persona decide di violare una norma, cosa lo differenzia da un criminale?

Dell'ingiustizia della norma decide ognuno con la sua coscienza, dicono concordemente Thoreau, Gandhi e Milani.

Ma ha senso che un singolo possa decidere dell'ingiustezza di una norma ed apertamente disobbedire? Effettivamente, a volte succede che ci siano singoli individui che – da soli – disobbediscono

---

[28] G. Pontara, *La personalità nonviolenta*, Ega, Torino,1996, p.54

apertamente alle norme. Anche la nostra coscienza però si forma in contesti, in relazioni, in gruppo. Ciò che noi pensiamo, sentiamo è almeno parzialmente condiviso da altri. Il gesto del disobbediente civile difficilmente è isolato, pura espressione di un singolo, non relato ad una qualche forma di condivisione culturale di gruppo.
Il gesto del disobbediente non è un monologo: IO mi ergo a Legge. È parte di un dialogo. La coscienza non nasce individuale, anche se gli individui hanno sensibilità diverse, e ci richiama non solo alla responsabilità verso noi stessi, ma anche quella verso gli altri.
Questa può essere quindi una prima risposta alla possibile critica secondo cui il rischio di legittimare la disobbedienza è quello di sostituire il rispetto delle regole con l'arbitrio: che non si tratta di questo. Il "disobbediente civile" non si dichiara *legibus solutus* (che invece spesso è l'attribuzione che tenta di darsi chi esercita l'autorità), ma esprime una cultura che con quella norma confligge. Non solo l'atto disobbediente è parte di un dialogo nel momento in cui sorge, ma è contemporaneamente richiesta, apertura di un dialogo nel momento in cui si manifesta.
Qual è il criterio per decidere se la norma è poi davvero ingiusta e cambiarla?
Gandhi propone un metodo il cui cuore è racchiuso nella parola Satyagraha (ricerca della verità).
Il metodo costituisce un processo di co-costruzione della verità in cui affermazione–pressione–ascolto–accordo si intrecciano fortemente.
Che differenza c'è tra un disobbediente ed un criminale?
Che differenza c'è tra il comportamento di chi decide di evadere le tasse (magari sostenendo l'ingiusta pesantezza del fisco: curioso però che più si è ricchi più ci si sente perseguitati...) e chi decide di non pagare una quota delle tasse, perché si rifiuta di contribuire alle spese militari...

La differenza emerge chiaramente già negli scritti sopra riportati di Gandhi e Thoreau: “*apertamente e civilmente viola queste leggi e sopporta con pazienza la punizione che gli viene inflitta per tale violazione”*.

Il nonviolento non agisce di nascosto, e non punta a ricavarne un beneficio individuale (in questo caso maggiore ricchezza).

Il suo obiettivo è quello di rimuovere la norma che considera ingiusta e, per farlo, apertamente la trasgredisce e sopporta le conseguenze della trasgressione.

Vediamo qui applicati due principi: “agisci apertamente” e “carica su te la maggior parte delle sofferenze” che caratterizzano il metodo nonviolento.

Le due differenze fondamentali nel comportamento sono quindi: la pubblicità del gesto e l’accettazione della sanzione.

Perché? Pura vocazione al martirio? No, l’idea è che, solo se è pubblico, il gesto è “politico”, è “visibile”, ha la possibilità di toccare la coscienza delle persone.

Accettando la sanzione si testimonia che la protesta si svolge all’interno dell’ordinamento, si mostra sulla propria pelle l’assurdità della legge, riducendo l’aggressività della controparte. Questo in una società “liberale” e “democratica”.

Ma in un regime oppressivo ed antidemocratico? L’accettazione della sanzione può essere importante per ridurre la violenza che può generare il sottrarsi ad essa.

Ma quanto sono utili eroi e martiri? Mi sono accorto qualche giorno fa che sono ormai più di 50 i kurdi morti in carcere in Turchia facendo lo sciopero della fame. Quanti se ne sono accorti? Che reazioni provocano?

La riflessione dell’area nonviolenta più legata alle culture femministe è stata molto critica con il concetto di “sacrificio” che appare in modo intenso nel pensiero Gandhiano.

Disobbedienza civile e azione diretta (nonviolenta) sono pratiche che si sono molto diffuse nell'uso dei movimenti contemporanei (dal Movimento per i diritti civili degli anni '50, alle azioni dirette di Greenpeace, alle recenti azioni di espianto di coltivazioni transgeniche attuate da Bovè in Francia[29]).

Hanno generalmente un forte contenuto simbolico, e come obiettivo quello di "sensibilizzare" l'opinione pubblica attorno a temi ritenuti importanti.

Quanto avvenuto in questi mesi (da Genova in poi) stimola però alcune riflessioni sull'efficacia di questi strumenti. Così, ad esempio, l'ADN

a- funziona in un quadro in cui si ritiene che nella "controparte" ci sia una condivisione di valori "umani"

b- funziona se riesce ad attirare l'attenzione dei media e a "toccare" alcune corde della sensibilità collettiva

c- funziona se mantiene rigorosamente il carattere nonviolento

d- funziona se non agisce sul senso di colpa ma sulla responsabilità

Però sta accadendo che:

a- I nostri stati non sono più le democrazie post-belliche che avevano come "ideale", più o meno praticato, l'inclusione nel sistema di tutti i cittadini. Si sono trasformati via via in sistemi autoreferenti (la "classe politica" che ha al centro se stessa) e successivamente si sono svuotati di poteri, competenze e capacità di intervento diventando sempre più meri garanti della libertà di circolazione dei capitali. Le élites non hanno più un atteggiamento inclusivo ma si "ribellano", difendendo i propri privilegi.

[29] Quest'azione è particolarmente interessante perché mette in evidenza il carattere paradossale del sistema. La Francia legifera il divieto di coltivare prodotti transgenici, fatto salve alcune sperimentazioni. Bovè con alcune organizzazioni decide di "espiantare" alcune coltivazioni in pieno campo che contaminano (sapete come funziona l'impollinazione?) i campi vicini. Lo stato manda l'esercito a difesa del diritto di proprietà dei seminatori transgenici.

Conseguenza: la risposta più frequente è la diffusione dei sistemi di controllo, l'immediata criminalizzazione del dissenso e una repressione spietata (o l'assoluta indifferenza). Senza spazi per l'incontro. Che fare? Che fare quando ci si accorge che non sono il sindaco, la giunta, i consiglieri comunali che decidono quale uso fare degli spazi urbani, come intervenire per rendere più vivibile la città ma che a governare è un'alleanza tra gruppi di industriali , commercianti e portatori di interessi economici che si intrecciano e dominano quelli politici? Mah, forse cominciare a far pressione direttamente su questi…

b- Il rapporto con i media costituisce un altro aspetto delicato. Questi tendono ad enfatizzare e semplificare, hanno bisogno di creare il "caso". La preparazione della rappresentazione dei disordini a Genova è durata mesi con servizi, informazioni false, interviste che puntavano a creare un clima di tensione e pericolo. Questo per un verso risponde ad un'esigenza dei media: poche cose come la violenza catalizzano un'attenzione immediata. Dall'altra è anche vero che poche cose come la violenza promuovono altrettanto velocemente assuefazione e fastidio. Civettare con questa attenzione morbosa rischia di essere controproducente. Di fatto succede che, nell'agosto 2001, in Italia sembra non si sia parlato d'altro che di botte e violenze, mentre nessuna attenzione è dedicata alle tematiche ed alle iniziative che erano alla base dei tre giorni di incontro dei gruppi che in luglio hanno contestato il vertice dei G8 (e che sono ancora in corso). L'altra faccia della medaglia è che senza attenzione dei media è difficile (o forse richiede solo più tempo) estendere la consapevolezza sui processi in corso e sulle alternative (finanza etica, biologico, commercio solidale, riduzione dei consumi, tobin tax, ecc.) molto al di là delle persone che già sono sensibilizzate.

c- Mantenere il carattere nonviolento dell'iniziativa è importante. Non solo per i motivi descritti nelle pagine precedenti, ma anche per un altro banale motivo. Il ricorso alla violenza provoca immediatamente il rifiuto di prestare attenzione ai contenuti. L'atto violento balza in primo piano e toglie la scena alle motivazioni. Questo lo sanno ormai bene in tanti. Non a caso c'erano poliziotti infiltrati che facevano i black block a Genova nel luglio scorso. Questo lo sanno bene i media, che su questo centrano la loro attenzione, solleticando attenzioni morbose, paure e desideri di punizione nei confronti di chi disturba il nostro quieto vivere. Non sembra essere pienamente compreso da un movimento che contiene al suo interno diverse anime, anche molto differenti tra loro. Ci sono forme dell'azione di protesta che più di altre si prestano ad essere "contagiate" da atti violenti. Non necessariamente l'azione diretta rientra tra queste. Quando a gestirla sono persone motivate, preparate e che si conoscono tra loro. Le manifestazioni di massa sono più rischiose (es. il corteo). Perché è più facile infiltrarle, perché coinvolgendo moltitudini, contengono spesso persone e gruppi con motivazioni diverse, perché in situazioni "critiche" è più difficile decidere, perché – infine – la forma "corteo" richiama modelli di contrapposizione "muro contro muro".
d- Il senso di colpa è morto. Nessuno rinuncia più a metter pellicce perché vede le strazianti immagini dei piccoli di foca sanguinanti. Sembra che il senso comune dica "lasciami in pace, non voglio vedere", salvo poi far esplodere le paranoie sui "casi" su cui volta per volta siamo invitati a sfogarci: la mucca pazza, le onde elettromagnetiche, il Lipobay. Sempre guardando la punta dell'iceberg: il nemico da sfuggire, mai mettendo in discussione ciò che produce questi fenomeni. Non è vero che siamo disinformati; non vogliamo vedere. Così come distogliamo

> lo sguardo dall'ennesimo servizio sulla fame o sull'occupazione israeliana della Palestina. Perché? Come spesso accade, ho trovato la risposta in un romanzo: ”(…) *l'ignoranza è un atto di volontà, una scelta che ognuno ripete più volte, e soprattutto quando si sente sopraffatto dalle informazioni, e consapevolezza equivale ormai a impotenza. (…) Se ci è preclusa la possibilità di agire consapevolmente, l'ignoranza diventa condizione indispensabile alla sopravvivenza. Così la coltiviamo, ci andiamo addirittura a nozze. Sono convinta che l'estetica fintamente idiota che domina TV e cinema abbia a che fare con questo. Nutriti da una dieta quotidiana di cattive notizie, viviamo in uno stato permanente di panico represso. Paralizzati dalla conoscenza di infiniti orrori, ci difendiamo facendo finta di niente. L'ignoranza diventa un elemento di forza perché permette alla gente di vivere. La stupidità diventa pregiudiziale, una dichiarazione politica. Norma di comportamento collettivo*[30]

Qual è l'arma per sconfiggere il senso di impotenza? (Re-)Imparare a praticare la Responsabilità con Levità.

La levità è fondamentale per accettarsi come esseri imperfetti, tendenti al compromesso, poco disposti a soffrire, a rinunciare; l'autoironia (contenuta nella levità) è fondamentale per smussare i rischi del pensiero megalomanico, quello per cui "questa è la strada giusta", che finora ha sempre generato solo la depressione; "combattere il sistema con le sue armi" è stato uno degli insegnamenti di Saul Alinsky: venti anni di educazione alla leggerezza sono stati necessari per farci fuggire da tutto ciò che suonava come minimamente impegnativo. Creatività, ironia, smascheramento, festa, (tutti contenuti nella leggerezza) sono

---

[30] R. L. Ozeki, (1998), p.348

adesso le armi più efficaci per promuovere attenzione e cambiamento. Con il recupero della capacità di piccoli gesti, piccoli contributi che quotidianamente possono cambiare la vita di tutti.

3.5- LA NONVIOLENZA *OLTRE* LA DEMOCRAZIA

Quello di democrazia è un altro dei concetti “mitici” buono per tutti gli utilizzi. Ci richiama immediatamente alla memoria immagini diverse: dalle “polis” ateniesi, dove alcuni cittadini decidono – discutendo e votando – le leggi della città, alla Magna Charta inglese, alle Rivoluzioni Francese e Americana, alla “liberazione” post-fascista.
L’idea di democrazia (liberale o progressiva), diffusasi nel secondo dopoguerra e fondata sul ruolo degli stati nazionali e degli organismi sopranazionali, è entrata profondamente in crisi a partire dagli anni 60-70. È prima crollata sotto i colpi dell’espansione dei diritti di cittadinanza che ha promosso la messa in discussione del modello di rappresentatività generalista (crisi di legittimità, rifiuto della delega, rifiuto della “dittatura della maggioranza”), poi è stata messa in discussione dall’enormità delle conseguenze possibili derivanti da determinati impieghi delle tecnologie (è possibile decidere democraticamente di distruggere il pianeta? È possibile decidere di costruire un impianto nucleare di cui non sappiamo come smaltire le scorie che avveleneranno la terra per migliaia di anni?). L’idea di democrazia è andata in crisi, quindi, sia nella sua dimensione spaziale (macro-micro) sia in quella temporale (presente-futuro). Il colpo finale è stato dato dall’affermarsi del pensiero neo-liberista che, affermando il primato dell’economico sul politico, ha espropriato gli stati nazionali e gli organismi come l’ONU di qualunque residua capacità di iniziativa politica. Tutti noi

abbiamo la sensazione che non sia più il parlamento italiano il luogo in cui si decide del futuro della nostra scuola (o della nostra agricoltura o delle pensioni), ma in qualche ufficio di Bruxelles, dove oscuri funzionari negoziano con i rappresentanti di vari gruppi di interesse. La capacità decisionale è sempre più stata sottratta alla gestione diretta dei cittadini.
Perché allora il titolo del capitolo dice “la nonviolenza oltre la democrazia”?
Perché è nel pensiero nonviolento che troviamo alcuni dei tentativi più interessanti per riportare “in basso” ed agli “esseri umani” il potere che a loro è stato via via sottratto.
Tentativi, sperimentazioni e pratiche che avvengono a livelli diversi:

- a livello gruppale e di inter-gruppo: con la pratica di modelli di organizzazione e decisione che riducono le modalità di gestione autoritaria del potere, superano la “dittatura della maggioranza”, integrando le differenze che si manifestano nelle situazioni di decisione (più o meno conflittuale). Faccio riferimento, per essere esplicito, alla sperimentazione-utilizzo dei **gruppi di affinità** come cellule-base delle azioni nonviolente ed alla adozione/sperimentazione del **metodo del consenso** nei processi decisionali di diversi gruppi d’area nonviolenta
- a livello politico-filosofico con lo sviluppo delle idee capitiniane di Compresenza ed Omnicrazia
- a livello comunitario con la sperimentazione di modelli economici e di vita fondati su modalità di tipo autogestionario.

3.6- COSA SONO E COME NASCONO I GRUPPI DI AFFINITÀ[31]

L'espressione "gruppo d'affinità" nasce tra gli anarchici spagnoli prima della guerra civile. Le milizie organizzate dal sindacato anarchico libertario CNT erano caratterizzate da un forte spirito antiautoritario per cui non si erano creati organi burocratici di tipo verticistico. L'unità base era il "gruppo", composto generalmente da 10 uomini che eleggevano un delegato; 10 gruppi formavano una centuria che a sua volta eleggeva un delegato, ecc. Le decisioni prese dal comitato di guerra venivano rimandate all'intera organizzazione per essere discusse nei singoli gruppi per poi tornare al comitato di guerra[32].
Aldous Huxley parla dei gruppi d'affinità, piccoli gruppi autogestiti ed autosufficienti, come del modo più naturale per stare insieme, cellule in cui i compiti, i doveri, le capacità sono in comune[33].
L'elaborazione e la ricerca di modelli organizzativi non autoritari, di metodi di lavoro che prefigurino i modelli di società desiderati e di rapporti interpersonali coerenti con i fini perseguiti, prosegue successivamente, sopratutto negli USA, da parte di movimenti contro-culturali, pacifisti e religiosi.
Anche per l'influenza nell'area contro-culturale di tecniche psicoterapiche di gruppo (es. gruppi di incontro) viene a delinearsi l'ideale di un movimento costituito dal coordinarsi di numerosi piccoli gruppi autogestiti. Molte delle caratteristiche dei gruppi d'affinità derivano da queste elaborazioni: l'importanza data alla

---

[31] Questa parte dello scritto è una sommaria rielaborazione della Tesi per il Diploma di assistente Sociale dal titolo "*Movimenti per la pace e Tecniche per l'Azione Sociale*", scritta da me e Daniela Liberati nel 1984.
[32] cfr. sull'organizzazione delle milizie anarchiche durante la guerra civile, C. Semprun Maura (1974)
[33] Così A. L'Abate (1985) p.76

crescita personale, alle emozioni ed ai sentimenti delle persone che partecipano, l'attenzione alle dinamiche di gruppo, sono da far risalire anche a queste influenze. È fondamentalmente il Movement for a New Society di Philadelphia il gruppo che si fa carico di coordinare queste elaborazioni. I gruppi di affinità approdano in Europa nel corso degli anni ’70 e vengono adottati da diversi gruppi pacifisti, ecologisti, femministi.

La struttura organizzativa fondata su gruppi d’affinità viene adottata dal coordinamento Antimilitarista per le marce internazionali, probabilmente, a partire dalla sesta marcia internazionale. In Italia il modello organizzativo fondato sui gruppi d’affinità viene utilizzato, per la prima volta, alla marcia Antimilitarista Internazionale Catania–Comiso del dicembre ’82. Ma cosa sono i GDA? Il GDA è un gruppo formato da un numero ridotto di persone (da 6 a 20), tale da permettere la comunicazione, la reciproca conoscenza e l’instaurazione di una comune fiducia tra tutti i partecipanti. Questo “senso del gruppo” viene promosso – solitamente – oltre che dalla sperimentazione di attività comuni, dalla partecipazione ad attività di formazione (prevalentemente di tipo psicologico) denominate “Training”[34]. Il raccordo tra i diversi gruppi d’affinità avviene mediante “portavoce”.

La valorizzazione delle componenti emotive nel gruppo di lavoro, l’utilizzo di modalità per permettere la diffusione della leadership e la redistribuzione del potere all’interno del gruppo, la promozione dei contributi dei singoli individui al lavoro comune, l’attenzione alla formazione del gruppo, sono i fattori che promuovono la diffusione di questo modello di organizzazione, sia pure insieme alla persistenza di modalità organizzative più tradizionali.

---

[34] Sul *Metodo Training* v.– oltre a A. L’Abate (1985) cit. – E. Euli, *Percorsi di formazione alla nonviolenza* e E. Euli, *Reti di Formazione alla Nonviolenza*

3.7- COS'È IL METODO DEL CONSENSO E CHI LO USA[35]

Il metodo del consenso è stato sviluppato dai Quaccheri che l'hanno utilizzato con successo per oltre 100 anni. È un metodo per prendere delle decisioni che favorisce la partecipazione di tutti alla definizione del problema e delle possibili soluzioni, valorizzando anche la differenza delle posizioni che costituisce anzi (nella maggior parte dei casi) la ricchezza del gruppo. Supera così un'impostazione per cui la democrazia è "dittatura della maggioranza" che consiste nel fatto che si potrebbe, o meglio si dovrebbe, sacrificare l'interesse del 49% dei componenti per ottenere il supposto bene del 51%.

"*È una dottrina crudele che ha nociuto all'umanità. La sola dottrina vera, nobile, umana è il maggior bene per tutti*" – diceva Gandhi[36] –, e proprio la tensione verso il "maggior bene per tutti", verso il "potere di tutti", è sottesa a questo metodo.

Il metodo del consenso è quindi un processo per prendere decisioni in gruppo superando il principio maggioritario che si manifesta con la votazione. L'accordo si raggiunge attraverso un processo di incontro di informazioni e punti di vista, di discussione e persuasione, di sintesi di diverse proposte e sviluppo di altre completamente nuove.

Consenso non significa necessariamente unanimità. Vuol però dire fare ogni sforzo perché siano comprese le posizioni ed i sentimenti di ciascuno, perché le opinioni degli altri servano alla crescita di tutto il gruppo, abbandonando una posizione di difesa sterile delle proprie idee, per cercare, con gli altri, la soluzione migliore per tutti.

---

[35] Per una trattazione più completa sul metodo del consenso, consiglio di consultare la sezione strumenti per la formazione della Rete di Lilliput all'indirizzo www.retelilliput.org

[36] M.K. Gandhi (1963), p.54

Quali sono quindi gli ostacoli al funzionamento del processo decisionale consensuale e quali gli atteggiamenti che lo favoriscono? Gli ostacoli principali sono dati da:

- la competitività, il pensare solo in termini di idee giuste o sbagliate, di battaglie vinte o perse
- il pensare solamente ai propri bisogni e solo in via subordinata a quelli degli altri
- la personalizzazione delle idee: se criticano una nostra idea ci sentiamo attaccati personalmente, oppure critichiamo a priori le idee espresse da determinate persone
- la dipendenza dall'autorità, dal leader, una struttura accentrata, verticistica di diffusione delle informazioni e di gestione del potere
- i pregiudizi sociali e i blocchi mentali che ognuno di noi ha
- la paura e la soppressione dei sentimenti dal conflitto: aver paura di far emergere i sentimenti che sono dietro le nostre idee; la paura del conflitto porta ad adeguarci a decisioni che non condividiamo e a definire compromessi non soddisfacenti

Gli atteggiamenti che favoriscono il processo decisionale consensuale sono invece:

- la volontà di cooperare
- la fiducia negli altri
- considerare le idee come patrimonio comune
- dar valore positivo ai sentimenti, ai conflitti, al contributo di ogni membro
- lo sforzarsi per distribuire il potere nel gruppo e favorire la partecipazione.

A volte, l'uso del metodo del consenso, proprio per lo sforzo di trovare la soluzione migliore per tutti, necessita di una grande dose

di pazienza. È necessario ascoltare attentamente i diversi punti di vista che si contrappongono per raggiungere la soluzione migliore, quando di solito con il metodo maggioritario, con una semplice votazione ci si sbarazza del problema in modo veloce. Ma i vantaggi del metodo decisionale consensuale sul metodo maggioritario sono che:

a- permette di trovare la decisione più intelligente, incorporando il meglio delle idee di ognuno
b- evita che le persone si pongano in atteggiamenti che li portano a considerare gli altri come avversari, fossilizzandosi sulla battaglia per sostenere le proprie proposte
c- aumenta la probabilità che emergano nuove e migliori idee
d- ognuno è in gioco nell'attuare la decisione poiché tutti hanno partecipato alla sua formazione
e- i partecipanti hanno più energie per lavorare su progetti che condividono pienamente
f- è molto meno significativa la possibilità che una minoranza avverta che le è stata imposta una decisione inaccettabile.

Il processo decisionale consensuale si caratterizza, come abbiamo detto, per un modo diverso di interagire con la contraddizione ed il conflitto, non coartando le minoranze, le differenze, ma facendole anzi divenire parte importante del processo decisionale.[37]

3.8- COMPRESENZA E POTERE DI TUTTI

Sono due concetti-chiave dell'elaborazione di A. Capitini.

Il primo estende oltre i confini dell'umanità, agli esseri non-umani ed ai non viventi (morti e non ancora nati) la dimensione della

[37] Per un altro approccio alla soluzione dei conflitti basato su principi simili si può consultare il famosissimo "*Fisher, Ury and Patton, Getting to Yes*", Penguin Books, 1983.

comunità, della responsabilità. L'apertura, il tu, il dialogo sono gli strumenti con cui costruiamo il nostro essere-in-relazione. Questo pone il problema del potere. Che non può essere dominio, ma anzitutto controllo dal basso, costruzione collettiva. Capitini elabora il concetto di "OMNICRAZIA": potere di tutti. Potere che si esercita dal basso, nell'assemblea, nella democrazia diretta, in stretto rapporto con l'idea di compresenza, che costituisce l'ambito all'interno del quale l'omnicrazia si sviluppa. Capitini anima, nei primi anni del dopoguerra, l'esperienza dei Centri di Orientamento Sociale. Esperienza che, con il lavoro di Danilo Dolci in Sicilia, di Lorenzo Milani a Barbina, di Regis a Torino... (e Freire in Brasile) sarà alla base dei movimenti per la democrazia diretta e l'autogestione che si svilupperanno soprattutto tra gli anni 60 e 70.
Questi approcci, comunitari ed autogestionari, sono ancora quelli che più influenzano le culture dei gruppi e dei movimenti d'area nonviolenta ed ecologista e che più di altri appaiono una possibile risposta alle domande di giustizia, democrazia e libertà che questo scorcio di terzo millennio pone con estrema urgenza.

BIBLIOGRAFIA

S. Alinsky, *Manuel de l'animateur social*, Ed du Seuil, Paris, France, 1976

L. Bacchetta, D. Liberati, *Movimenti per la pace e tecniche per l'azione sociale*, (tesi non pubblicata) Consorzio per la costituzione e lo Sviluppo degli Studi universitari , Verona, 1984

A. Capitini, *Il potere di tutti*, Nuova Italia, Firenze, 1969

V.Coover, E. Deacon, C. Esser, C.Moore, *Resource Manual for a Living Revolution,* 1977, New Society Publisher, Philadelpia, PA

G.Cosi, *Saggio sulla disobbedienza civile*, Giuffrè , Milano, 1984

E. Euli, A. L'Abate, *Percorsi di formazione alla nonviolenza*, Satyagraha, To, 1992

E. Euli, *Reti di formazione alla nonviolenza*, Pangea, Torino, 1999

R. Fisher, W. Ury, *Getting to yes*, Penguin Books,NY, 1983

M.K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino, 1973

M.K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, Ed. di Comunità, Milano, 1963

A. L'Abate (a cura di), *Addestramento alla Nonviolenza*, Satyagraha ed. Torino, 1985

A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale*, Angeli, Milano, 1990

C. Semprun Maura, *Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna*, ed. Antistato, 1974

L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, www.i-2000net.it/mirror/liberliber/biblioteca/m/milani/l_obbedienza_non_e_piu_una_virtu/html/sommario.htm

R. L. Ozeki, *Carne*, Einaudi, Torino, 1998, p.348

G. Pontara, *La personalità nonviolenta*, EGA, Torino, 1996

G. Pontara, *Guerre, Disobbedienza civile, Nonviolenza*, EGA, Torino, 1996

E. Spaltro , P. G. Gabassi (a cura di), *L'ordine, il disordine, la guerra, la pace*, Patron, Bologna, 1997

H. D. Thoreau, *Disobbedienza Civile* (1849), http://www.liberliber.it/biblioteca/t/thoreau/disobbedienza_civile/html/d_civile.htm

A. Zamperini, *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà*, Einaudi, Torino, 2001